
Д. В. НИКУЛИН
ПРОСТРАНСТВО
И ВРЕМЯ
В МЕТАФИЗИКЕ
XVII века

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

Д. В. НИКУЛИН

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В МЕТАФИЗИКЕ XVII ВЕКА

Ответственный редактор
доктор философских наук **В. П. Горан**



ВО «НАУКА»
НОВОСИБИРСК
1993

ББК 87.3
Н62

Рецензенты

доктора философских наук
В. И. Гуваков, В. Н. Карпович

Утверждено к печати
Институтом философии и права СО РАН

Н $\frac{0301030000-057}{042(02)-93}$ КБ—50—88—1992 ББК 87.3

ISBN 5—02—029873—5

Magistris meis

ἐπιστήμη γὰρ ἐστιν
ἡ ἀπέ τῶν ἀρχῶν γνῶσις.
Simplicius. In Phys. 14, 27—28

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эпоха небывалого взлета метафизики и расцвета науки — XVII век — кажется достойной самого пристального внимания и изучения не только потому, что именно тогда были выдвинуты многие философские и научные проблемы, над которыми бились лучшие умы своего времени и которые до сих пор нельзя считать окончательно и удовлетворительно разрешенными (таковы проблемы детерминизма и свободы, структуры континуума и числа, психофизического дуализма, объективности мира, внутреннего и внешнего, отношения конечного разума к актуальной бесконечности, взаимодействия конструктивного и созерцательного начал разума и др.). Важность метафизики XVII в. заключается также и в том, что в ней окончательно откристаллизовались самые основания миросозерцания, рациональности Нового времени, которые, хотя и не всегда сформулированные в явном виде, неизменно просвечивают во всех крупнейших метафизических и натурфилософских системах. Отыскание их в самых разнообразных сторонах философской, научной, общественной и культурной жизни и анализ в небольшой книге — дело почти безнадежное, и потому я попытался найти такую проблему, которая была бы одновременно и метафизической, и научной (а именно такова проблема времени и пространства), в которой можно было бы, как мир в капле, рассмотреть взаимосвязанные структуры и основания рациональности Нового времени. Если критически разбирая и анализируя теории времени и пространства, мы будем стремиться выявить самые предпосылки и условия тех или иных высказываний, то можно обнаружить некоторые кажущиеся естественными, неявно принимаемые посылки, непосредственно, по-видимому, не связанные ни со временем и пространством, ни с соответствующими понятиями,

однако составляющие основание типа рациональности, характеризующего определенную эпоху — античности и эллинизма, средневековья, Нового времени.

То, что действительно есть, есть здесь и сейчас, и хотя «здесь» и «теперь» не обязательно должны быть частями пространства и времени, тем не менее они с необходимостью присутствуют во всяком акте общения и связи человека с миром. В самом деле, «исследовать»— значит идти по следам. Но что такое следы? Если мы обращаемся к историческому исследованию, то следы для нас — главным образом тексты, в пестром плетении нитей которых надо разглядеть узор, оставленный движением мысли и бытия в жизни. Историческая реконструкция, обращение к самым основаниям структурной организации мысли и бытия — дело непростое. Ведь писать историю настоящего, пытаться уловить его смысл в сети рациональных схем чрезвычайно сложно хотя бы потому, что это время еще не прошло, нет исторической дистанции и нет перспективы, из которой можно было бы обозреть события и сравнить их с чем-либо,— нет зеркала, в котором настоящее могло бы отразиться. Однако и прошлое восстанавливать трудно. Во-первых, часто люди думают и говорят (вполне искренне) о себе и своем времени вовсе не то, что есть на самом деле, но то, что они думают, что есть. Во-вторых, нам недоступно все многообразие связей прошлой эпохи, доступны лишь некоторые островки, пики или вершины, по которым историю, в том числе и историю мысли, можно восстанавливать совершенно по-разному. Поэтому важно обратиться к анализу неявных предпосылок и условий исторических событий, будь то метафизическая теорема или гражданская война, часто они скажут больше о своей эпохе, чем даже свидетельство очевидца. Философ говорит: «Время течет с неизменной скоростью в одном направлении»,— или: «Пространство бесконечно и однородно»,— однако почему и как возможны эти утверждения и что значат они в общем контексте метафизики?

Для мыслителя XVII в. всякая вещь мира и сам мир — след или указание на абсолютное внемировое начало мира. Поэтому в рассуждениях о времени и пространстве столь часты теологические реминисценции, поскольку многие ученые и философы полагают, что время и пространство наиболее близки к Творцу и

наиболее адекватно передают божественную полноту, совершенство, вечность и бесконечность. Отсюда многие аргументы в научных теориях имеют теологический характер. При этом, несмотря на общую склонность к ясному рациональному постижению порядка вещей и соответствующего ему порядка идей, многие мыслители привлекают для понимания устроения мира темные оккультные представления, которые можно обнаружить также и в теориях времени и пространства.

Проблема времени и пространства актуальна, очевидно, для всех эпох человеческой истории и культуры. Чрезвычайно глубокие и оригинальные концепции времени и пространства выдвигались уже в античности: у Платона, Аристотеля, неоплатоников — Плотина, Ямвлиха, Прокла, Симпликия, Дамаския [1]. Весьма насущной представляется проблема эта и для нынешнего столетия, когда не умолкают споры о том, являются ли время и пространство неотъемлемо присущими человеческому сознанию формами представления реальности, априорными формами чувственности (как полагал Кант) или же они суть объективно существующие структуры внешнего мира. Иначе говоря, речь идет о том, представляют ли собою время и пространство структуры бытийные либо сознательные, как таковые связанные с историей, или же они всецело независимы ни от человека, ни от мира и в таком виде могут фигурировать в физико-математических теориях.

В нашем веке совершенно отчетливо могут быть выделены и прослежены два направления в рассмотрении этой проблемы. Первое из них — естественно-научное, в рамках которого интерес к проблеме был обусловлен прежде всего появлением специальной и общей теорий относительности, трактовавших пространство и время как единый четырехмерный континуум, связанный с некоторыми постоянными физического мира. В русле этой традиции наиболее интересны труды Пуанкаре, Минковского, Эйнштейна, философская интерпретация взглядов последнего Бергсоном, а из современных — работы С. Хокинга [2]. Второе направление связано с феноменологией. В 1905 г., том же году, когда Эйнштейн опубликовал специальную теорию относительности, Гуссерль прочел в Париже курс лекций, посвященных осознанию и восприятию времени, а двумя десятилетиями позже его ученик Хайдеггер

создал «Бытие и время». Время было поставлено в центр внимания философов как живое время человеческого бытия, связанное с самыми фундаментальными экзистенциальными структурами и самыми глубокими человеческими переживаниями, как понятие, отражающее одну из самых важных характеристик бытия — его историчность и конечность [3].

XVII век в отличие от последующих столетий Нового времени не занимался поиском строгой и непреложной логики самой истории, но весьма четко и последовательно противопоставлял математику, физику и механику — истории, как знание неизменно точное, не зависящее ни от каких случайных и привходящих обстоятельств — собранию разрозненных, внутренне не связанных между собой, однако же поучительных и назидательных фактов, как «истины разума» — «истинам факта», так что и наука почиталась таковой в той мере, в какой имела отношение к математике [4]. В XVII в. проблема времени и пространства сопрягается прежде всего с проблематикой точных наук (Ньютон, Лейбниц, Барроу). Попытки же рассматривать проблему времени в теологическом контексте (Декарт), а проблему пространства — в контексте учения о божественной природе протяжения (Г. Мор, Ньютон, Кларк, Рафсон) связаны также со стремлением находить непреложные внемировые основания существования мира, не зависящие от случайных фактов и событий, но проявляющиеся в строгих числовых и мерных соотношениях, доступных рассмотрению прежде всего в точных научных теориях.

Поэтому проблема времени и пространства оказывается неразрывно связанной с самыми основаниями крупнейших научных и метафизических систем XVII в., с такими фундаментальными онтологическими проблемами, как проблема тела и материи, числа и движения, геометрической фигуры и величины. Поэтому необходимо прояснить природу, свойства и бытийный статус времени и длительности, пространства и протяжения. Несмотря на кажущуюся доступность самих понятий, на деле подобное рассмотрение отнюдь не будет легким: самое близкое и привычное обыкновенно и составляет наибольшую трудность для познания. Не случайно Лейбниц замечает: «Понятие протяжения не такое уж простое, как это кажется»[5]. Очевидно, сказанное вполне можно отнести и ко времени.

Вспомним и слово Августина в «Исповеди»: «Что же такое... время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но коль скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик»[6].

Отдельную философскую проблему невозможно и не имеет смысла рассматривать изолированно, вне контекста систематической философии, поэтому критический разбор теорий времени и пространства XVII столетия, направленный на выявление основополагающих принципов рациональности Нового времени, неизменно предваряется кратким изложением метафизических воззрений того или иного мыслителя. Стихия философии и науки XVII в.— спор авторов различных систем умозрения, и поэтому большое внимание уделяется как querelle des anciens et des modèrnes, так и дискуссиям современников — Декарта с Мором, Лейбница с Кларком и Локком, Локка с Мальбраншем, Барроу с Гассенди, Гассенди с Декартом, столкновениям острым, но чрезвычайно глубоким и интересным, драмам, в которых действующие лица — выдающиеся мыслители Нового времени. К сожалению, недостаток места не позволяет рассматривать воззрения Галилея, Ф. Бэкона, Гюйгенса и других философов и ученых, взгляды же иных изложены по необходимости кратко. В заключительной части книги в качестве итога всему исследованию приводятся принципы рациональности Нового времени в их сравнении с основаниями рациональности античности и эллинизма.

* *
*

Мне хотелось бы выразить глубокую признательность П. П. Гайденко за неизменное внимание к моей работе, за добрые советы и за пример научной добросовестности, универсальности интересов и удивительной ясности в изложении и обсуждении философских проблем. Я благодарю также А. Л. Доброхотова и М. А. Кисселя, давших себе труд прочесть рукопись и сделавших ряд ценных замечаний, а также моих коллег из Института философии в Москве — А. В. Ахутина, В. В. Бибихина, Т. В. Васильеву, В. П. Визгина, В. П. Гайденко, В. Н. Катасонова, Н. И. Кузнецову, Л. А. Маркову, Н. В. Мотрошилову, С. С. Неретину, А. П, Огурцова, Т, Б. Романовскую, Э. Ю. Соловьева,

ныне ушедшего М. К. Мамардашвили, а также Ю. Н. Давыдова, В. Г. Ртищева и С. С. Хоружего за обсуждение отдельных вопросов и проблем, затрагиваемых в этом труде. Я очень признателен Е. Ф. Шичалиной и Ю. А. Шичалину за школу классических языков и античной культуры. Моя благодарность — Е. Б. Никулиной за понимание, терпение и поддержку. Наконец, хочу поблагодарить В. Хесле, беседы с которым много способствовали прояснению некоторых положений этой книги.

Глава 1

ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

1.1. СУБСТАНЦИЯ, МАТЕРИЯ И ПРОСТРАНСТВО. Р. ДЕКАРТ

Онтологическое основание истины. Инфинитизм. Вся философия Рене Декарта (1596—1650)[1], сколь бы изощренной и разработанной системой она ни была, в истоке своем имеет, по-видимому, некое простое изначальное «удивление», порожденное ясным явлением истины, побуждающим мыслителя предпринимать попытки философствования и познания мира. Таким началом своей философии сам Декарт признает акт радикального сомнения: можно сомневаться во всем, чем угодно, редуцируя все внешние обстоятельства и любые представления, но в существовании самого сомневающегося сомневаться нельзя, ибо поскольку сомневаюсь, постольку существую, а акт сомнения и есть акт мысли. «...Исследуя со вниманием, что я такое, и видя, что я могу вообразить, будто у меня нет тела и нет никакого мира, никакого места, где бы я находился, но что я никак не могу вообразить, что я не существую, а напротив, из самого факта, что я намеревался сомневаться в подлинности других вещей, вытекает весьма очевидно и достоверно, что я существую; если же я перестал только мыслить, то, хотя бы все остальное существовавшее когда-либо в моем воображении и оказалось истинным, я не имел бы никакого основания считать себя существующим»[2]. Таким образом, очевидность внутреннего самосознания, по Декарту, наиболее истинна и может служить той точкой, из которой развивается все человеческое знание о собственной душе, Боге и мире [3].

Критерием же истинности познания служит ясность и отчетливость усмотрения: «...Все воспринимаемое нами весьма ясно и вполне отчетливо — истинно; трудность состоит только в том, чтобы хорошо разобраться, какие вещи мы воспринимаем отчетливо»[4]. При этом все отчетливое ясно, но не все ясное отчет-

ливо[5]. Очевидно, однако, что залог истинности подобного ясного и отчетливого постижения — не в случайности конечной человеческой субъективности, а в неизменности божественного бытия, порождающего тот естественный свет разума, в котором только и познает и прозревает истину человеческая душа. Существенно в данном случае для Декарта то обстоятельство, что свет разума не самим разумом производится либо произвольно измышляется, но является независимым от души богоданным основанием ее мышления и существования. «Интуитивное познание,— утверждает Декарт в письме к маркизу Де Ньюкаслу,— есть просветление духа (esprit), посредством которого он зрит в божественном свете вещи, которые Богу угодно ему открыть непосредственным воздействием божественной ясности на наш разум (entendement), который в таком случае никоим образом не может быть рассматриваем как действующий, но лишь как воспринимающий божественные лучи»[6].

Естественный свет разума высвечивает душе то, что нельзя не знать, если только она решится мыслить, а именно, истину «cogito ergo sum» — «я мыслю, следовательно, я существую»[7]. Поскольку же онтологически познание посредством естественного света коренится в божественном бытии, то и самый акт познания — акт бытийный, и потому философ говорит: «...Истина то же самое, что бытие»[8].

Таким образом, в основание новой рациональности Декарт кладет принцип достоверности самопознания, коренящегося в божественном бытии и поддерживаемого им. При этом, очевидно, отправной точкой такого подхода является следующее утверждение: истинно только то, что отчетливо и ясно познается человеческим умом, истина же — бытие, поэтому только истинное существует с необходимостью (таковыми, по Декарту, оказываются душа, Бог), неистинное же не существует и не познается необходимо (таковыми оказываются схоластические субстанциальные формы — то, благодаря чему вещь есть то, что она есть, а также ангелы и прочие невидимые сущности, которые, согласно Декарту, суть лишь ни к чему не обязывающие продукты фантазии)[9]. Акт cogito дает несомненность переживания истины и психологическое доказательство бытия Божия, однако, сводя отчетливо непостигаемое и невоспринимаемое к не-сущему или во

всяком случае к не необходимо сущему, французский философ тем самым разрушает прежнюю космическую иерархию сущего, поскольку постулирует истинность и бытийность только и исключительно отчетливо и ясно постижимого разумом, а также того, что может быть столь же ясно отсюда получено. Поэтому все сущности могут быть либо истинными, либо неистинными, истинные же все совершенно равноправны между собой и составляют иерархически не упорядоченный мир.

В картезианской философии обращает на себя внимание то обстоятельство, что для французского мыслителя совершенно не составляет проблемы, что считать онтологически первичным: конечное или бесконечное. Для Декарта очевидно, что Творец неизмеримо выше твари и наделен бесконечными совершенствами [10], и поэтому бесконечное оказывается первым, причем представление о нем возникает не на основании отбрасывания, отрицания конечности, но напротив, конечное представляет собой отрицание бесконечного [11], представление о котором изначально дано, вложено в душу самим Творцом. Действительно, актуально бесконечен один лишь Бог и потому по сущности он оказывается непознаваемым для конечного человеческого разума. Познаваем лишь факт его существования, выводимый Декартом из необходимого представления о всесовершенном существе. Бог открывается лишь в откровении, т. е. настолько, насколько бесконечная личность сама открывает себя личности конечной. Мир также бесконечен, точнее беспределен, т. е. непознаваем для человека не в принципе (человек может постигать истинные основания мира), а по охвату, экстенсивно.

Однако здесь скрыт парадокс, который Декарт либо не заметил, либо не захотел заметить, посчитав его схоластическим и беспредметным. Дело в том, что Творец обладает всеми качествами в бесконечной степени, так что и могущество Бога — бесконечной, вечной и всемогущей субстанции — бесконечно, не имеет никаких границ [12]. Но между тем «совершенно невозможно, чтобы Бог умалил свое всемогущество» [13]. Тем самым вопрос (над которым, впрочем, бились еще схоласты): может ли Бог, будучи всемогущим, преуменьшить собственное всемогущество — оказывается парадоксом и неразрешимым паралогизмом в рамках инфинитистского подхода.

В онтологическом доказательстве у философа возникает некий круг: существование Бога удостоверяется через самосознание, а с другой стороны, ясность и истинность самосознания обусловлены божественным бытием[14]. Очевидно, что круг этот не логический, а онтологический, в нем нет противоречия: Бог есть бытие, порождающее свою мысль, которая в акте истинного самопознания совпадает с самим бытием. Однако бытие это говорит лишь, что оно *есть*, а не *что* оно есть. Сказывается же оно о самом себе в силу преизбытка и преисполненности: с одной стороны, оно завершено, с другой — допускает себе причастность, т. е. мыслимость.

Структура познавательных способностей и метод познания. Само понимание идеи у Декарта во многом отлично от античного. «...Я применяю слово „идея",— замечает он в письме к Мерсенну,— к любому содержанию нашего ума, когда мы постигаем нечто, независимо от того, как мы постигаем его»[15]. Таким образом, для Декарта (равно как и для большинства, как увидим в дальнейшем, мыслителей XVII в.) идея вещи есть *представление* о вещи, ее образ, будь то фантасм воображения или представление рассудка. Французский философ, таким образом, доказывает существование Бога из имеющегося у нас представления о нем. Однако в античности, и прежде всего в платонической традиции, парадигматический прообраз вещи есть, с одной стороны, чистый энергийный предел бытия вещи (эйдос), с другой — горизонт ее познания (идея). Очевидно, представление о вещи не есть ее идея (как полагает Декарт), а возможно, оно и существует лишь благодаря идее. Источник же умного света и идей — Бог, а идеи — источник представлений о вещах и образов вещей. Бог — источник идей, и для того чтобы знать его, нужно обратиться к ноэтическому умному созерцанию чистого идеального света, прообразов вещей. Таков смысл онтологического доказательства: наличие идей самих по себе, в акте созерцания которых реализуется тождество мышления и бытия, необходимо свидетельствует о вечном вневременном порождении их из изначального источника и о наличии самого источника, Бога.

Некоторые платонические темы (учение об идеях, о врожденном знании, о естественном свете разума и некоторые другие) подверглись радикальному переос-

мыслению в картезианстве. Вообще же отношение к традиции со стороны Декарта не вполне однозначно. С одной стороны, как и многие мыслители XVII в., Декарт отвергал философию Аристотеля, всячески подчеркивая неприятие ее [16]. Например, он утверждал, что определения места и движения по Аристотелю неверны и совершенно непонятны [17], отрицал существование всех видов движения, кроме перемещения, и всех видов причин, кроме действующей. Не принимал Декарт также и всю схоластическую традицию [18] как бесплодное умствование, основанное на философии Стагирита, считая многие схоластические проблемы псевдопроблемами, а методы и инструменты их решения (в частности, субстанциальные формы) — праздными выдумками. Французский мыслитель отвергал и атомизм Демокрита (не случайно одними из наиболее непримиримых противников картезианства были атомисты XVII в. — Гоббс и Гассенди). Вместе с тем Декарт, получивший солидное католическое образование в иезуитском колледже Ла Флеш, знал и читал античных философов, а также и математиков: Паппа, Евклида, комментарии Евтокия к трудам Архимеда и др.[19]. Корпускулярная теория Декарта хотя и отличается от атомистской [20], основана тем не менее на идее зернистости материи [21]. Кроме того и схоластическая философия, прогоняемая в дверь, возвращалась в окно: ряд современных исследований достоверно показывает, что на Декарта оказали влияние Фома Аквинский (в Боге есть доступное познанию, но есть и доступное только вере), Дунс Скот, Августин (учение о внутренней самодостоверности познающего)[22]. Декарт, впрочем, отрицал влияние идей Августина, на которое ему указывали еще его оппоненты-современники [23].

Существенное переосмысление античной традиции можно обнаружить у Декарта в теории познавательных способностей души. Философ различает четыре способности: интеллект (разум), воображение, чувства и память [24]. Чувства доставляют материал мышлению, которое, однако, оперирует также и с не дающимися посредством чувств сверхчувственными представлениями. Чувства имеют дело с чувственно доступным, т. е. телесным, но аффицируется не тело, а душа: способность чувствовать заключена не в теле, но в душе [25]. Воображение и разум Картезий строго и последова-

тельно различает [26]: истинное мышление ненаглядно и не все доступное мышлению доступно воображению. Воображение, или фантазия, есть особый способ мышления и представления телесных вещей и о телесных вещах, а также представления геометрических фигур. «...Вообразить,— говорит Декарт,— можно только вещи, состоящие в протяжении, движении и фигуре, тогда как мышлению доступно многое иное»[27]. Наглядно нельзя представить себе душу, Бога — о них можно мыслить, но воображать их нельзя. Заметим, что для разума и способности мышления важно внимание — сила удержания своей мысли в поле естественного света разума, в котором происходит самораскрытие, самопроявление истины, но только не наглядное. Мышление должно внимать раскрывшемуся через самое себя.

В античной платонической традиции познавательные способности души выстроены строго иерархически, имеют разный ценностный и онтологический статус: есть чувственная способность (αἴσθησις), есть воображение (φαντασία), есть рассудок (διάνοια, intellectus) и есть разум (νοῦς, intelligentia, или ratio). Декарт же актом достоверного самосознания отождествляет душу с разумом и слепляет воедино, делая неразличимыми рассудок и разум: для французского философа подобное различие не имеет смысла, коль скоро он утверждает, что идея — это *любое* содержание мышления. Декарт устраняет опосредующее звено — душу — между неделимым умом и делимой материей [28]. Совсем иное представление существовало в античности: подвижная, несущая в себе как начало неизменности и тождественности, так и начало инаковости и потенциальности душа отлична от неподвижного, всегда равного себе, чисто деятельного разума, который в таком случае не может быть назван ее способностью или даже свойством. Содержание же мышления также строго дифференцировано, смотря по тому, что мыслится и какой познавательной способностью это мыслится. Так, рассудок есть последовательная дискурсия, способность различения, но при этом и синтетическое связывание наличного в мышлении по вполне определенным логическим законам. Разум — одновременная целокупная представленность, чистая данность того, что есть само по себе и через что есть все остальное, т. е. идей, способность созерцания основополагающих принципов.

Воображение — некая промежуточная способность между чувственностью и рассудком, причастная и тому и другому,— не имеет ничего общего с разумом, мыслящим ненаглядно.

Рассудок для античной традиции предпосылочен, предполагает активность познающего как соединяющего уже наличное, заданное (без подобной деятельности не будут выстроены никакое суждение, никакой силлогизм) и имеет дело с переходом от одних структур знания к другим. Разум же беспредпосылочен, предполагает пассивность познающего, ибо созерцает самодостаточное и самосущее данное, само себя движущее и не нуждающееся для этого в рассудочной деятельности (от души требуется только усилие внимательного удержания себя в состоянии чистого разумного акцептирования, созерцания самораскрывающегося, чисто энергийного истинно сущего, не-деяния) и имеет дело со смысловыми, созерцательными и бытийными состояниями. Поэтому рассудок проявляется в знании, разум — в понимании, и первый полагается как процесс, второй — как акт, причем содержание его непосредственно не следует из предваряющего его дискурсивного рассуждения. На уровне движения в рассудке действует логос, представляющий значение, на уровне пребывания в разуме — эйдос или идея, представляющие смысл. Вся онтология начинается на уровне разума, где, собственно, и происходит отождествление бытия и сознания, тогда как на уровне рассудка лишь оперирование с тем, чему *придано* бытие, но что само таковым не является.

От всего этого богатства различений, связанных с полаганием различных онтологических слоев и уровней души, от различения разума и рассудка философия Декарта отказывается, что является своеобразной платой за ясную и отчетливую простоту акта самосознания, полагающего такую структуру сознания, как «я», коль скоро cogito — я мыслю, самостоятельно, а не cogitur — мыслится или кто-либо мыслит [29].

Наконец, немаловажную роль в познании французский мыслитель отводит воле. По Декарту, существуют два modi cogitandi, два способа познавательной деятельности [30]: с одной стороны, восприятие *разума*, позволяющее чувствовать, воображать, а также постигать интеллектуальные вещи, с другой — определение *воли*, позволяющее желать, испытывать отвращение, утверж-

дать, отрицать, сомневаться. При этом рассудочное восприятие ограниченно, воля — безгранична, поскольку, очевидно, может быть направлена постоянно на иное и иное. Здесь коренится возможность ошибки, так как воля обширнее разума и может распространяться на вещи, которые разум не постигает и которых не достигает. Не ошибается один лишь Бог, ибо его разум бесконечен и таким образом охватывает всякое возможное благое стремление воли. Однако воля желает совершенно свободно, руководствуясь лишь собственными принципами, без принуждения и постороннего определения. Свобода воли, по Декарту,— одно из тех положений, которые не могут быть доказаны: она познается человеком с очевидностью из внутреннего опыта. Между тем свобода воли не предполагает отрицания божественного предопределения, но человеческий разум по причине своей конечности просто не способен постичь, каким образом свобода воли может согласовываться с предопределением. Таковы способности души.

Согласно Декарту, в познании следует начинать с постижения посредством интуиции наиболее простых, ясных и истинных вещей, переходя затем посредством дедукции к познанию более сложных и сокровенных. Для этого служит единый, доступный для всех *метод*. который «правильно показывает, как нужно пользоваться интуицией ума, чтобы не впасть в заблуждение, противное истине, и как должны быть построены дедукции для достижения познания всего...»[31]. При этом не следует никогда принимать ложное за истинное и стремиться к познанию всего. «Под методом же,— говорит философ,— я разумею точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное и, без излишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знания, способствует тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно»[32].

Таким образом, метод совершенно безличен и делает акты познания личностно независимыми и совершаемыми без всяких творческих усилий, простым механическим следованием его правилам, которые суть следующие: 1) судить лишь о том, что представляется ясно и отчетливо; 2) делить затруднения на части; 3) начинать с более легкого и переходить постепенно к более трудному; 4) составлять перечни, т. е. алго-

ритмы, дабы избежать каких-либо упущений [33]. Очевидно, идеалом и парадигмой предлагаемого Декартом дедуктивного метода является математическое или геометрическое доказательство, выводящее весьма сложные следствия из простых интуитивно ясных аксиом и постулатов посредством столь же ясных отдельных переходов и выводов.

Действительно, «всякая наука заключается в достоверном и очевидном познании», и таковой можно считать прежде всего математику — арифметику и геометрию, а также истинную философию, опирающуюся на предложенный метод [34]. Поскольку свою философию Декарт понимает как точную и строгую науку, а «к области математики относятся только те науки, в которых рассматривается либо порядок, либо мера»[35] вне зависимости от того, к каким объектам они приложимы, то образцом метода оказывается «истинная», «всеобщая», или «универсальная», математика, оперирующая с пустыми формами и заботящаяся лишь о правильности и точности действий. «Универсальная математика», mathesis universalis, образцы которой французский философ находит у Паппа и Диофанта и которой позже занимался также Луллий, а в XVII в.— Лейбниц («всеобщая характеристика»), имеет дело, однако, не с субстанциальными и неделимыми формами, а изучает *отношения* между величинами [36], отвлекаясь от природы самих величин.

Декарт был одним из крупнейших математиков своего времени и внес крупный вклад в развитие методов алгебры и ее применения в геометрии [37]. Между тем французский мыслитель существенно переосмыслил античную математическую традицию, служившую изначально образцом для всей европейской математики: в отличие от математиков античности, строго и последовательно разводивших число, состоящее из неделимых единиц, и сколь угодно делимую величину [38], Декарт их отождествляет. Точнее, следуя традиции античной, пифагорейской математики, он полагает, что «всех же родов вещей, сравниваемых между собой, насчитывается только два, а именно, множества и величины», но *число* может равно быть приложимо как к тем, так и к другим, «ибо... одни и те же числа объясняют то порядок, то меру»[39].

Декарт вводит в математику также принцип движения [40], который в античности применялся лишь

в связи с геометрическими фигурами — при порождении их точкой в особом геометрическом или интеллигибельном пространстве, но никак не в отношении арифметики. Декарт же, полагая число одинаково относимым как к дискретным множествам, так и к непрерывным величинам, создает предпосылку для сближения арифметики (алгебры) и геометрии и для отождествления их методов. При этом он разрушает и отменяет античную иерархию наук и задач, которые считались имеющими различную онтологическую и ценностную значимость в зависимости от того, какой ценности методами они решались и преимущественно к какой познавательной способности относились [41]. Картезий говорит, что античные математики делили задачи на плоские (они строились при помощи наиболее совершенных линий — прямых и окружностей), телесные (решались посредством конических сечений) и линейные (решались при помощи других, более сложных и потому менее совершенных линий), которые назывались иногда механическими и вовсе не причислялись к геометрическим [42].

Французский мыслитель, снимая иерархическую онтологию, упраздняет необходимость подобного разделения: с позиций геометрии, преследующей лишь *точность* рассуждений вне зависимости от того, какой ценой она достигается, нет ровным счетом никакого смысла в подобном членении. Поэтому геометрия «может быть, несомненно, столь же совершенной в случае этих линий, как и в случае других»[43]. Декарту «кажется совершенно ясным, что если — как это и делают — почитать геометрическим то, что определенно (précis) и точно (exact), а механическим то, что не таково, и если рассматривать геометрию, как науку, которая учит вообще познанию мер всех тел, то из нее так же мало следует исключать самые сложные, как и самые простые линии, если только можно представить себе, что эти линии описаны непрерывным движением или же несколькими такими последовательными движениями, из которых последующие вполне определяются им предшествующими, ибо этим путем (т. е. механическим.— *Д. Н.*) всегда можно точно узнать их меру»[44].

Материя, возможность и действительность. Конструирование мира и отказ от субстанциальных форм. Как видим, Декарт сближает математику и механику, геометрию и физику [45], что было невозможным для на-

уки античной. Сведя вместе физику и математику на основе изменения статуса числа, французский ученый и философ открывает тем самым возможность исследовать физические объекты математическими методами. Другой предпосылкой к этому служит то обстоятельство, что материя понимается Декартом как субстанция, субъект, величина, объект доказательств математики, в которой рассматриваются деления материи, ее фигуры и движения [46]. Надо заметить, что это было решительно невозможно в античной науке. Платон и платоники считали, что материя начисто лишена чего бы то ни было определенного и представляет собой чистую инаковость, что телесные текучие сущности средствами математики, имеющей дело с сущностями неизменными и вечными, познать нельзя. Аристотель же строил свою физику не на математических основаниях.

Исходя из указанных принципов Декарт считает возможным утверждать, что материальные вещи могут рассматриваться как объекты математических доказательств [47]. Как отмечает В. С. Соловьев, «принцип Декарта совершенно соответствовал собственной природе и задаче математики и наук физико-математических; он отвлекал от природы одну сторону, и именно ту, которая заведомо была настоящим предметом указанных наук,— сторону, подлежащую числу, мере и весу; все прочее для этих наук, по самому существу их задачи, было лишь посторонней примесью, и картезианский принцип, устранявший такую примесь, могущественно содействовал как более ясному сознанию научной задачи, так и более успешному и всестороннему ее разрешению» [48].

Помимо указанных новаций необходимо отметить еще несколько важных пунктов отступления Декарта от античной традиции, которые, впрочем, кажутся тривиальными в рамках ви́дения, заданного метафизикой и наукой Нового времени, а в их истоках и стояло учение Декарта. Во-первых, философ отождествляет действие и способность [49], тогда как для Аристотеля действие есть ἐνέργεια (также и действительность наряду с ἐντελέχεια), а способность — δύναμις (также и возможность), последовательно различаемые, причем действие первично по отношению к способности, а сама материя из возможности становится действительностью. Во-вторых, Декарт полностью отказывается от

телеологии, устраняя из своей философии, математики и натурфилософии понятие *цели*, одно из ключевых для античной мысли. «Следует рассматривать,— говорит Декарт в „Началах философии“,— не для какой цели Бог создал каждую вещь, а лишь каким образом он пожелал ее создать»[50]. В-третьих, французский мыслитель, утверждая конструктивный подход к производству знания и его предмету, с одной стороны, стирает грань между естественным и искусственным (практически непреодолимую в античности), с другой — делает человека не внимателем откровенного предсуществующего знания, но творцом этого знания. «...Ведь несомненно,— утверждает философ,— что в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике (частью или видом которой механика является); поэтому все искусственные предметы вместе с тем и предметы естественные»[51].

Декарт в явном виде, конструктивно показывает, каким образом, исходя из его гипотезы, мог бы быть сотворен мир, и тем самым фактически становится сам творцом или сотворцом мира. Он полагает, что для образования мира достаточно лишь первосубстанции — однородной материи и божественного первотолчка, а дальше все происходит по неким простым и естественным законам[52]. Таким образом, мир Декарта — это мир заново, мир сконструированный и вместе с тем призрачный, *как если бы* он был образован именно так. Рассуждая о новом мире, философ постоянно приводит простые примеры, реализующиеся локально, и распространяет их на мир в целом, тем самым, очевидно, утверждая тождественность микро- и макрокосма: как в малом, так и в большом, как творит человек, так и Бог.

Материя и пространство, место и тело. Бесконечность и неопределенность. Итак, для Декарта, материя — самостоятельная субстанция[53]. Но что такое субстанция? «Разумея субстанцию,— говорит мыслитель,— мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя»[54]. Субстанция познается по своим атрибутам. Таковых, согласно Декарту, ясно и отчетливо можно различить лишь два: мышление и протяжение (первичные качества, тогда как все остальные вторичны) — и две соответствующие им субстанции. «Мышление и протяжение можно рассматри-

вать как то, что составляет природу мыслящей и телесной субстанций, и тогда они должны быть понимаемы не иначе, как сама мыслящая субстанция и субстанция протяженная, т. е. душа и тело; при этом условии они будут понятны яснейшим и отчетливейшим образом. И легче даже постичь субстанцию протяженную и субстанцию мыслящую, нежели просто субстанцию, оставив в стороне вопрос о том, мыслит ли она и имеет ли протяжение, ибо есть некая трудность в отграничении понятия субстанции от понятий мышления и протяжения: они отличаются от субстанции лишь тем, что мы иногда рассматриваем мысль или протяжение, не размышляя о самой мыслящей или протяженной вещи»[55]. Так что и всякая субстанция имеет преимущественный атрибут: «для души — мысль, подобно тому как для тела — протяжение»[56].

Если строго следовать определению субстанции по Декарту, окажется, что субстанцией является один лишь Бог, и все же философ полагает, что субстанций две: душа-мысль и тело-материя. Называя их субстанциями, Декарт считает их, по-видимому, наиболее самостоятельными, ни от чего, кроме как от Бога, не зависящими. Очевидно, что в таком случае они нисколько не зависят и друг от друга, оказываясь всецело разделенными: душа есть мысль [57], а тело есть протяжение,— и соединение их в человеке оборачивается тайной воплощения [58]. Таким образом полагается и жесткое, непреодолимое разделение: природа есть сложная, лишенная души машина (равно как и животные суть совершенные автоматы, лишенные души), внешнее, непрерывное и протяженное, исследуемое исключительно с точки зрения механического движения, а душа есть внеприродная и целостная мысль, внутреннее, дискретное и непротяженное, рассматриваемое исключительно с точки зрения ясного и отчетливого самосознания. Так в новой метафизике и науке полагается дихотомия и расчленение внешнего, объективного и познаваемого — и внутреннего, субъективного и познающего.

Итак, протяжение или пространство, что для Декарта одно и то же, есть материя: «Я рассматриваю ее (материи.— *Д. Н.*) протяженность и ее свойство занимать пространство не как акциденцию, а как ее истинную фигуру и сущность»[59]. Кроме того протяжение есть величина [60], т. е. оно измеримо и беспредельно де-

лимо, как и материя. Поскольку же материя совпадает с протяжением, которое не зависит от характера и свойств тела, постольку и материя во всех телах одна и та же, независимо от того, из каких элементов состоит тело.

Из положения, что материя, по Декарту, является субстанцией, очевидно, непосредственно следует разрешение вопроса о статусе пространства: будучи тождественным материи, оно оказывается также субстанцией. Отсюда же, между прочим, следует и необходимость отрицания существования пустоты в системе Декарта («пусто пространство, в котором нет ничего, что можно было бы воспринимать чувствами, хотя бы это пространство и было заполнено сотворенной материей и протяженной субстанцией»[61]). Иначе говоря, там, где ничего нет, по крайней мере есть протяжение, а протяжение — это субстанция, но субстанция, разумеется, не есть ничто — стало быть, пустоты не существует!

Обращает на себя внимание определенное типологическое сходство натурфилософских построений Декарта с положениями платоновского «Тимея». Платон, между тем, излагая в «Тимее» пифагорейские воззрения на устройство космоса, утверждает, что, с одной стороны, есть бытие (ὄν) — вечно сущие идеи или умопостигаемые прообразы чувственно воспринимаемого, с другой — есть становление, или возникновение (γένεσις),— текучие и преходящие, рождающиеся и умирающие вещи, и наконец, есть «восприемница», «кормилица», которую Платон именует пространством (χώρα) или материей, абсолютно не-сущим (μὴ ὄν), лишь воспринимающим в себя воплощающиеся идеи[62].

По видимости сходными оказываются у двух мыслителей следующие положения: 1) материя есть пространство; 2) элементы мира образуются путем дробления и трения первоматерии (у Платона четыре первоэлемента: огонь, воздух, вода, земля, соответствующие четырем правильным многогранникам). Однако существенны и различия. У Платона в материи нет абсолютно ничего, она в высшей степени безбытийна, у Декарта материя — бытийная субстанция. У Платона стихии образованы правильными элементарными частицами, у Декарта — неправильными и беспорядочными осколками (хотя, несомненно, Декарт, используя

в своей системе идей разнородных, одинаковых лишь по субстрату, т. е. по материи, стихий, стоял ближе к античной традиции, нежели другие крупнейшие мыслители его столетия, в большинстве своем вовсе не прибегавшие к понятию «стихия»).

Между тем возникает вопрос: для Декарта пространство тел и пространство геометрических фигур, т. е. пространство физическое и пространство геометрическое,— одно и то же или нет? Хотя сам Декарт не задается этим вопросом, но из его рассуждений следует, что он отождествляет пространство физических и геометрических тел. Это означает, что геометрические фигуры оказываются близки физической телесности, становлению (в геометризованную алгебру вводится переменная величина) и движению. Напротив, физические тела становятся причастными неизменности и могут быть точно измерены числом, так что появляется возможность смотреть на тело как на геометрический объект и говорить о точном, счисляемом математическом законе его бытия и движения.

Отсюда следует, что для Декарта материя тел и геометрических объектов — одна и та же. Античные же мыслители, и в частности Аристотель, Прокл, строго и последовательно различали два вида пространства, соответствующие двум различным видам материи — тонкой, интеллигибельной, умной, входящей в состав геометрических фигур (ибо круг есть сущность составная — из идеи круга, которая не кругла и ничего общего с наглядно представимым образом круга не имеет, а также из тонкой материи; существуя в которой геометрические объекты не претерпевают убыли, ущерба или изменения), и материи телесной, грубой материи изменчивых и всегда текучих чувственных вещей. Платон не говорит нигде о различении двух типов пространства, но это следует непосредственно из его рассуждений о том, что существует три класса сущностей: вечные прообразы, т. е. образцы, или идеи, преходящие телесные образования и — особо — геометрические фигуры, которые, очевидно, в таком случае должны пребывать в особом пространстве или в своей собственной стихии.

Особая тонкая материя, геометрическое пространство, как пишет Прокл в комментарии к Евклиду, связана с той самой способностью, которая выше названа воображением, φαντασία, способностью, позволяющей

наглядно порождать фигуру движением точки в этом пространстве. Такое же рассуждение встречаем и у Декарта: «Ее (материи.— *Д. Н.*) идея настолько заключена во всем том, что может создать наше воображение, что представление ее совершенно необходимо, ибо без него вы не сможете вообразить никакой вещи»[63]. Это еще раз подтверждает то, что всякое воображение имеет дело с чем-то телесным, будучи способом наглядного его представления.

Воображение связано с геометрией, на нем основанной, и позволяет фигуре быть наглядно воплощенной в стихии фантазии; телесное же необходимо связано с материей-пространством, и эта материя, как полагает Декарт, едина. В таком случае геометрическое пространство и физическое пространство отождествляются, физические тела и геометрические фигуры оказываются онтологически уравненными. Это очень сильная предпосылка, составляющая одну из опор нового умозрения и науки XVII в., позволяющая строить точные рассуждения и модели казалось бы неточных явлений. Однако и плата за нее высока, ибо остается совершенно неразрешенным и неясным, как быть с тем, что сам по себе геометрический круг идеально кругл, а прямая идеальна пряма, тогда как начерченные на песке или бумаге, они никогда не тождественны себе, но всегда имеют какое-то искажение.

Проблема пространства, материи и воображения тесно связана с проблемой бесконечности: может ли конечный человеческий разу́м каким-либо образом знать бесконечное? С точки зрения Декарта, как мы помним, не конечное является мерой бесконечного, а наоборот, бесконечность онтологически первична, так что конечное — это ее отрицание и ограничение. Конечное не может исчерпать бесконечного, но бесконечное всецело и полностью определяет собой конечное. Поэтому «не следует пытаться постичь бесконечное (infini) и.., надлежит лишь полагать неопределенным (indéfini) все, чему мы не находим границ»[64]. Выдвигая идею о различии между бесконечным и неопределенным, Декарт тем самым проводит различие между актуальной и потенциальной бесконечностью. Подобное различение основано, очевидно, на отличии разума от воображения: в разуме все дано сразу, целокупно и завершенно (такова актуальная бесконечность), в фантазии же — в становлении, изменении, при этом су-

ществует возможность всегда идти за пределы данного (такова потенциальная бесконечность). Это не означает, разумеется, что актуальная бесконечность познаваема при помощи разума, а потенциальная — при помощи воображения. Представление о различии актуальной и потенциальной бесконечности дается человеку посредством представления о различии разума и воображения. Бесконечное же само по себе непознаваемо для конечного (мы можем знать лишь то, что это бесконечное *есть*).

Тем самым Декарт воспроизводит основную античную интуицию: познаваемо лишь то, что имеет конец, предел, оформленность. «Таким образом,— говорит философ,— мы никогда не станем вступать в споры о бесконечном, тем более что нелепо было бы нам, существам конечным, пытаться определить что-либо относительно бесконечного и полагать ему границы, стараясь постичь его. Вот почему мы не сочтем нужным отвечать тому, кто спрашивает, бесконечна ли половина бесконечной линии или бесконечное число четное или нечетное и т. п. О подобных затруднениях, по-видимому, не следует размышлять никому, кроме тех, кто считает ум бесконечным. Мы же относительно того, чему в известном смысле не видим пределов, границ, не станем утверждать, что эти границы бесконечны, но будем лишь считать их неопределенными. Так, не будучи в состоянии вообразить столь обширного протяжения, чтобы в то же самое время не мыслить возможности еще большего, мы скажем, что размеры возможных вещей неопределенны. А так как никакое тело нельзя разделить на столь малые части, чтобы каждая из них не могла быть разделена на еще мельчайшие, то мы станем полагать, что количество делимо на части, число которых неопределенно. И так как невозможно представить столько звезд, чтобы Бог не мог создать их еще больше, то их число мы предположим неопределенным. То же относится и ко всему остальному... Все это мы скорее назовем определенным, а не бесконечным или беспредельным, чтобы название «бесконечный» сохранить для одного Бога, столь же потому, что в нем одном мы не видим никаких пределов его совершенствам, сколь и потому, что знаем твердо, что их и не может быть. Что же касается остальных вещей, то мы знаем, что они несовершенны, ибо, хотя мы и отмечаем в них подчас свойства, кажущиеся нам

беспредельными, мы не можем не знать, что это проистекает из недостаточности нашего разума, а не из их природы»[65].

Итак, согласно Декарту, действительно бесконечен лишь Бог — Творец, трансцендентный миру, поскольку лишь он в высшей степени совершенен и неизменен. Сам же мир, будучи только творением, хотя и не лишенным отблеска совершенства (по Декарту, это выражается в том, что мир, движущийся и изменчивый, познается и измеряется по строгим и точным числовым законам),— сам мир ниже своего Творца и потому неопределенен. Иначе говоря, Бог — актуальная бесконечность, мир — бесконечность потенциальная.

Но что же такое тело? Основным атрибутом тела, так же как и пространства, является протяжение. «Эта-то протяженная субстанция и есть то, что называется собственно телом, или субстанцией материальных вещей. ...Не тяжесть, не твердость, не окраска и т. п. составляют природу тела, а одна только протяженность»[66]. Иначе говоря, при рассмотрении тела можно отвлечься от его веса, цвета и всех прочих чувственно воспринимаемых качеств, но от протяжения отвлечься невозможно, поскольку тогда тело перестанет быть телом в собственном смысле. И потому протяжение — существенный атрибут тела: «телесная субстанция не может быть ясно постигнута без протяжения»[67].

Но одного только протяжения недостаточно, чтобы знать тело в его определенности. «...Под телом,— говорит философ,— я понимаю все, что может быть ограничено какой-нибудь фигурой, что может находиться в каком-либо месте и что может наполнять пространство таким образом, что всякое другое тело должно быть из него исключено, что может быть воспринято или осязанием, или зрением, или вкусом, или обонянием; что может быть движимо различным образом, но не самим собой, а чем-нибудь чуждым, прикасающимся к нему и действующим на него, ибо я отнюдь не думал, что природе тела принадлежит способность двигаться само собой, так же как не думал этого и про способность чувствовать и думать»[68]. Наиболее исчерпывающей характеристикой тела выступает протяжение, далее следуют фигура, форма и движение, а затем все остальные телесные качества — непроницаемость, тяжесть, твердость, цвет и т. д. Протяжение же

познается не *чувствами*, но *разумом*[69], что также является для Декарта важнейшей методологической установкой: не только душа, но и мир в своих основаниях оказываются разумно познаваемыми и проницаемыми для естественного света разума. А раз так, то мир должен быть и рационально конструируемым, если только исходить из первоначально ясных и самоочевидных истин, впервые открываемых для Декарта актом cogito.

Впрочем, это касается только истока исследования, познания природы субстанции — телесной либо духовной — самой по себе. При изучении же конкретных сущностей нетелесные сущности следует рассматривать при помощи одного только разума, телесные вещи — при помощи воображения[70], а также чувств. В таком случае можно говорить, что в телах протяжение познается разумом, фигура и движение — воображением, все же прочие качества — чувствами. «При этом фигура,— считает Декарт,— есть предел протяжения, понимая под пределом нечто более общее, чем фигура, ибо, конечно, можно говорить о пределе длительности, о пределе движения и пр.»[71]. Фигура, или форма,— это ограничение протяженности[72].

Таким образом, отождествляя фигуру и форму, полагая их хотя и не протяженными, но пределами протяжения, Декарт делает их, очевидно, наглядно представимыми, доступными воображению, в чем опять-таки существенно отступает от античной традиции, никогда не равнявшей действительно доступную воображению, имеющую части фигуру и доступную только разуму, но никак не фантазии бесчастную и неделимую форму, или идею, вещи (хотя, впрочем, Аристотель иногда склонен был понимать форму как схему и внешний облик, но все же для него форма, μορφή, неделима и может рассматриваться как предел вещи лишь в смысле ее познания и как то, благодаря чему тело впервые обретает свои границы).

Наконец, остается выяснить, что такое место в системе Декарта. Понятие места возникает по необходимости постольку, поскольку философ не рассматривает сразу все протяжение (ибо оно неопределенно обширно, и человеческий разум и воображение не в состоянии этого сделать), а лишь данное, конкретное протяжение, которое и связывается с понятием места. Место, согласно Декарту, есть протяжение, или простран-

ство, и отличается от находящейся в нем телесной протяженной субстанции только в мышлении [73]. Место поэтому определяется «изнутри», как протяжение, простирающееся в пределах данных границ или поверхности, и потому философ называет место «внутренним», очевидно, в противоположность определению места в перипатетической физике [74]. Разница между местом и протяжением состоит «только в том, что телу мы приписываем определенное протяжение, понимая, что оно вместе с ним изменяет место всякий раз, когда перемещается; пространству же мы приписываем протяжение столь общее и неопределенное, что, удалив из некоего пространства заполняющее его тело, мы не полагаем, что переместили и протяжения этого пространства, которое, на наш взгляд, пребывает неизменным, пока оно обладает той же величиной и фигурой и не изменяет положения по отношению к внешним телам, которыми мы определяем это пространство»[75]. Здесь, впрочем, возникает вопрос, не разрешенный или не увиденный Декартом: как быть с тем, что, с одной стороны, место, будучи протяжением и потому субстанцией, само себя определяет и поддерживает, т. е. абсолютно, а с другой,— характеризуя положение тела, само определяется из своего отношения к внешним телам, т. е. относительно?

Тело и внутреннее место, или просто место, различаются между тем акцидентально, так, как разнятся природа индивида и природа вида или рода. В основном же своем атрибуте они полностью совпадают: и то, и другое можно мыслить лишенными всех качеств, кроме одного — протяжения. Выявляются же они, как сказано, только при движении: протяжение тела неотделимо от него, а протяжение места тело занимает и оставляет при движении [76], точнее даже и не занимает, иначе произошло бы удвоение пространства, а просто там, где находится тело, внутреннее место и само тело совпадают, как об этом и говорит Декарт.

В чем совпадают и чем отличаются место и тело, сказано. Каково же взаимоотношение места и пространства? В действительности они не отличаются от тела, и как то, так и другое используется для обозначения величины или размеров, фигуры и положения тела относительно других тел [77]. Декарт фактически вводит в свою физику и натурфилософию принцип относительности движения. В самом деле, поскольку дви-

жение и положение могут измеряться относительно разных тел, выбираемых в качестве системы или точки отсчета, то может статься, что одно и то же тело и неподвижно, и подвижно. Так, находящийся на плывущем корабле человек может быть неподвижным относительно самого судна, однако двигаться вместе с ним относительно поверхности моря, но также и стать неподвижным относительно звезд, если окажется, что корабль плывет в сторону, обратную вращению Земли [78].

Итак, место и пространство — одно и то же, и все-таки они различаются по названию и по употреблению соответствующих понятий. В этом смысле понятие «место» скорее применяется, когда нужно обозначить *положение* вещи, а понятие «пространство»— когда важнее рассмотреть ее *величину* и *фигуру* [79].

Что же, наконец, до «внешнего места» (ведь в перипатетической физике всякое место — внешнее, извне охватывает тело), то для удобства рассмотрения французский ученый согласен воспользоваться и этим понятием, под которым в таком случае следует понимать, с одной стороны, *поверхность*, непосредственно окружающую данное тело, если только окружающие тела неподвижны («...под поверхностью,— замечает Декарт, я разумею здесь не какую-либо часть окружающего тела, но лишь границу между окружающим телом и тем, которое окружено; такая граница — не что иное, как модус»). С другой стороны, внешним местом может служить поверхность, «рассматриваемая вообще, которая не является частью ни того, ни другого из тел»[80]. Второй случай выделяется в связи с тем, что окружающие тела могут непрерывно меняться, поверхность же при этом будет оставаться неизменной, так что «если судно с одной стороны уносится течением реки, а с другой — отгоняется ветром с такой силой, что оно не меняет своего положения относительно берегов, то мы говорим, что оно остается на том же месте, хотя бы вся окружающая его поверхность и непрестанно менялась»[81].

Время и длительность. Непрерывное воссотворение субстанции. Таковы проблемы и способы их разрешения, формулируемые Декартом в отношении протяжения, понятие которого изначально, казалось бы, совершенно просто и ясно. Между тем «к этому роду вещей (несомненно ясных для постижения и первичных и всеобщих по природе, которые несомненно реальны и истинны сами по себе.— *Д. Н.*) принадлежит телесная при-

рода вообще и ее протяженность, а также и фигура протяженных вещей, их количество или величина, их число, место, где они находятся, время, измеряющее их продолжительность и т. п.»[82]. Декарт вводит проблему времени как бы параллельно проблеме пространства. Соединение простых вещей философ рассматривает двояко: как случайное и как необходимое, полагая, что «фигура связана с протяжением, движение — с длительностью или со временем и т. п., ибо невозможно представить себе фигуру, лишенную всякого протяжения, движение — длительности»[83].

Тесная связь времени и пространства обусловлена также и тем, что, по мнению Декарта, из самосознания, или идеи о самом себе, можно вывести понятия субстанции (а ведь пространство, или протяжение,— субстанция), продолжительности, числа [84]. Однако время в отличие от пространства не является субстанцией. Кроме того, если пространственно только тело, то во времени находятся и душа, и тело.

Что же такое время? В понятии длительности, или времени, философ связывает вместе психологический и натурфилософский подходы к рассмотрению времени: «длительность всякой вещи есть модус, или способ, каким мы эту вещь рассматриваем, поскольку она продолжает существовать...»[85]. Таким образом, длительность — это способ нашего сознательного представления вещи в ее изменении и движении, поскольку, как сказано, невозможно представить себе движение без длительности [86]. Декарт различает атрибуты, свойственные самим вещам, и атрибуты, зависящие от нашего мышления [87], относя время ко второму типу атрибутов и считая его способом представления длительности. «...Время, которое мы отличаем от длительности, взятой вообще, и называем числом движения [88],— утверждает философ,— есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим, ибо мы не предполагаем в вещах движущихся иного рода длительности, чем в неподвижных; это явствует из того, что, если в течение часа движутся два тела, одно медленнее, другое скорее, мы не насчитываем больше времени в отношении к одному из тел, чем в отношении к другому, хотя бы в последнем движение было гораздо значительнее. А чтобы обнять длительность всякой вещи одной мерой, мы обычно пользуемся длительностью известных равномерных движений, каковы дни и годы,

и эту длительность, сравнив ее таким образом, мы называем временем, хотя в действительности то, что мы так называем, есть не что иное, как способ мыслить истинную длительность вещей»[89].

Но как же можно мыслить и откуда можно знать «истинную длительность» вещей? Казалось бы, прежде всего из естественного круговорота, смены дня и ночи и времен года, на основе наблюдения над ними, однако Декарт, напротив, связывает представление о длительности с интроспекцией, наблюдением человеком течения и последовательности своих мыслей[90]. При этом последовательность, длительность есть лишь в человеческой душе, в Боге ее нет, ибо в нем все существует tota simul, одновременно[91]. В таком утверждении можно легко усмотреть реминисценции схоластического учения о вечности (доступной лишь в Боге) как о nunc stans, «стоящем теперь», когда длительность собрана в одно мгновение, так что прошлое, настоящее и будущее существуют всегда одновременно. (Впрочем, это учение о вечности не получило развития ни у Декарта, ни у других мыслителей. Нового времени, не вписавшись, как увидим, в систему основоположений новой рациональности.)

Сама возможность осознания времени, или длительности, покоится на возможности мыслить, сознавать себя. «Я есмь, я существую — это достоверно. На сколько времени? На столько, сколько я мыслю, ибо возможно и то, что я совсем перестал бы существовать, если бы окончательно перестал мыслить»[92]. Однако самую возможность мыслить непрерывно душа получает потому, что постоянно поддерживается в своем бытии и существовании Богом. Это — еще один, более глубокий смысл максимы: «Я мыслю, следовательно, я существую». «В самом деле,— говорит Декарт,— для всех тех, кто станет внимательно рассматривать природу времени, будет вполне ясно и очевидно, что для того, чтобы сохраняться во все мгновения своей продолжительности, субстанция нуждается в той же силе и в том же действии, которые были бы необходимы для ее порождения и создания сызнова, в том случае, если бы она еще не существовала. Следовательно, естественный свет нашего ума ясно показывает нам, что сохранение и сотворение отличаются друг от друга не в действительности, а лишь с точки зрения нашего способа мыслить»[93].

Таким образом, непрерывное сохранение субстанции, как мыслящей, так и протяженной, в ее бытии тождественно непрерывному ее воссотворению Богом. Более того, сам факт существования длительности подтверждает существование Бога: если бы его не было, не было бы и длительности. Поэтому человек для Декарта как существо мыслящее рождается не от родителей, а от Бога, причем рождается постоянно здесь в мысли и бытии, сохраняемый, поддерживаемый и опекаемый божественным всемогуществом.

Теперь, еще раз возвращаясь к вопросу о соотношении пространства и времени, или протяжения и длительности, можно, пожалуй, сказать, что протяженность — собственность мира, а длительность — души и Бога, ибо Бог отделен от мира, но не мир от Бога. Кроме того можно считать также, что длительность связывает Бога и душу, Бога и тело, протяжение — Бога и тело, поскольку оно существует в пространстве, чистая мысль — Бога и душу, связь же души с телом мы знаем непосредственно и с очевидностью, например из осознания боли [94].

Однако как в непрерывном потоке длительности можно выделять отдельные, дискретные события? По-видимому, это возможно потому, что человек оказывается некоторым образом причастным собранности, ставшему, всецело единовременно существующему в Боге, а именно, через мысль, которая дискретна и, как это выясняет Декарт, наиболее близка к Богу. Что же касается вечности, то она недоступна человеку. Декарт также не признает никакого дискретного, вневременного начала во времени и длительности, которое оформляло бы их и задавало им границы и пределы.

Длительность, будучи непрерывной величиной, оказывается поэтому и бесконечно делимой. Мгновение же, момент «теперь» — не неделимый промельк, просвет вечности, как считалось, скажем, в античном неоплатонизме [95], а просто сколь угодно малая составная часть, «кусочек» длительности. Мгновение — также величина, хотя и понимаемая Декартом как отрицательная, т. е. ограниченная сравнительно с длительностью. «...К числу простых вещей,— пишет философ,— можно отнести также и их отсутствие и отрицание, поскольку они доступны нашему пониманию, ибо знание, дающее мне понять, что такое ничто, мгновение и покой, не менее истинно, чем то, которое

дает мне понять, что такое существование, длительность и движение»[96].

Из того, что Бог творит или воссоздает каждую вещь и каждую мысль одним и тем же постоянным вневременным и независимым усилием, актом проявления бесконечной своей мощи, воздействующей на каждое малейшее существо в беспредельном мире, следует, что мгновения — части времени друг от друга совершенно не зависят, не сосуществуют, и потому каждое связано со своим собственным уникальным содержанием, которое постоянно меняется, потому что мир приведен в движение и оттого взаимное отношение его частей изменяется. «...Все время моей жизни,— говорит Декарт,— может быть разделено на бесконечное число частей, из которых каждая никоим образом не зависит от остальных. Ведь из того, что я существовал некоторое время тому назад, не следует, что должен существовать и теперь, если только какая-нибудь причина не порождает или не создает меня в настоящее мгновение сызнова, т. е. сохраняет меня»[97]. Так что «ввиду того, что ее (длительности.— *Д. Н.*) части друг от друга не зависят и никогда вместе не существуют, еще не следует с необходимостью, что мы будем существовать в ближайшее время, если только какая-либо причина — а именно та, которая нас произвела,— не станет продолжать нас воспроизводить, т. е. сохранять»[98].

Таким образом, протяжение и длительность, мир и душа неизменно, снова и снова, воссоздаются Творцом, постоянно сохраняя с ним неразрывную бытийную связь.

1.2. БЕСКОНЕЧНЫЕ АТРИБУТЫ ЕДИНОЙ СУБСТАНЦИИ. Б. СПИНОЗА

Бенедикт Спиноза (1632—1677)[99], создавший свой оригинальный вариант абсолютного рационализма, воспринял картезианский метод ясного и отчетливого усмотрения сущностей, еще в молодые годы написав «Принципы философии Декарта» (1663 г.)[100], где more geometrico, геометрическим способом изложил воззрения французского мыслителя. Этим же способом Спиноза позже напишет «Этику» (1675 г.), ибо, как считал мыслитель, он предоставляет наибольшую гарантию точного знания о Боге, мире и человеке.

В зрелые годы, оставаясь в рамках очерченных Декартом проблем и сохраняя основополагающее разделение всего сущего на мысль и протяжение, Спиноза далеко отходит от учения Картезия, критикуя философа и его последователей, утверждая даже, что «Декартовы принципы естествознания бесполезны, чтобы не сказать абсурдны»[101].

Рационализм Спинозы может быть назван абсолютным, поскольку, во-первых, ученый исходит из понятия абсолюта, Бога и, во-вторых, стоит на той точке зрения, что нет истинно сущего, которое не было бы доступно ясному и отчетливому познанию. Основанием служит то, что «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»[102]. Всякий акт познания вместе с тем является и актом сознания и осознания, т. е. рефлексивен, ибо мыслить для Спинозы означает непосредственно сознавать[103]. Воля и мышление при этом суть одно и то же[104] — так сам Спиноза осмысливает открытое им важнейшее для философии Нового времени положение о том, что свобода не есть свобода выбора или свобода воли, но — свободная или осознанная необходимость. Отсюда, в частности, следует, что Бог абсолютно свободен, ибо действует только в соответствии с необходимыми основаниями собственного бытия, не действует по свободе воли[105], мышление же подчиняется своим необходимым, богоданным законам и потому также свободно. Поэтому высшее благо — созерцательное познание Бога[106], движимое amor Dei intellectualis, вечной познавательной любовью к Богу, при том что «познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т. е. познавательная любовь к Богу составляет часть любви, которой Бог любит самого себя» или любит людей[107].

Метафизика, считает Спиноза, должна быть строгой наукой и предшествовать всем прочим наукам[108]. В основании его метафизики лежат понятия субстанции, атрибута и модуса. «Под *субстанцией*,— говорит мыслитель,— я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться. ...Под *атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность. ...Под *модусом* я

разумею состояние субстанции, иными словами то, что существует в другом и представляется через это другое»[109].

Надо отметить, впрочем, что в ранние годы Спиноза вслед за Декартом разумеет под субстанцией и Бога, и дух, и тело — все то, что может вызывать какое-либо представление[110], утверждая, что существуют лишь субстанции и их состояния, причем субстанции подразделяются на протяжение (extensio) и мышление (cogitatio), которое, в свою очередь, делится на сотворенное (человеческий ум) и несотворенное (Бога)[111]. В поздние же годы Спиноза доказывает, что субстанция, по сущности своей необходимо подразумевающая существование, т. е. существующая с необходимостью, единственна, бесконечна, не имеет частей и потому неделима, обладает бесконечным количеством атрибутов и существует прежде своих видоизменений, что она есть Бог[112]. Отблеск божественного необходимого бытия лежит и на конечных сотворенных вещах, определяя основной закон их существования, в силу которого каждая вещь стремится по возможности оставаться в своем состоянии, не считаясь притом ни с чем другим, а лишь с самой собой[113].

Различные атрибуты единой субстанции не имеют между собой ничего общего, т. е. абсолютно независимы[114]. Человеку же из бесконечного их количества доступны и известны лишь два (однако почему это так, остается неизвестным): мышление и протяжение, представленные бесконечными модусами — бесконечным мышлением и бесконечным движением; все же «единичные вещи составляют [конечные или частные] модусы, которыми выражаются известным и определенным образом атрибуты Бога»[115]. Структура, описываемая Спинозой, подобна кругу: в едином центре-субстанции сходится бесконечное множество независимых, пересекающихся лишь в одной точке центра радиусов-атрибутов, из которых человеку доступны только два; бесконечное же количество точек окружности, являющихся концами радиусов, представляют собой бесконечное количество модусов — единичных вещей[116], конечных явлений бесконечного.

Субстанция, согласно воззрениям Спинозы, есть единый Бог (христианское представление о Боге как триедином чуждо Спинозе, как, впрочем, и многим мыслителям XVII в., ибо догмат троичности отнюдь

не самоочевидно ясен), вечен, прост, бесконечен, неделим, совершенен. Бог — совершенное существо, сущность которого необходимо включает в себя существование. Его сущность — абсолютное могущество, он — causa sui, причина самого себя [117]. Существуя с необходимостью, он свободен, поскольку существует только в силу своей собственной природы, все предопределяя не из свободной воли (которую Спиноза отождествляет с произволом, т. е. беззаконием, непознаваемостью и небытием), но из своей абсолютной природы, т. е. из своего могущества [118].

Как и большинство мыслителей XVII в., Спиноза полагает, что бесконечное первично, оно неизмеримо выше конечного и ограниченного, что между конечным и бесконечным нет никакой меры, соразмерности (proportio) и соотношения [119]. Только актуально бесконечное, с точки зрения нового рационализма, есть бытие, ограничение же — небытие и несовершенство, privatio, лишенность бытия и блага [120].

Утверждая вслед за Декартом, что истинным является ясно и отчетливо постижимое, и наоборот [121], Спиноза полагает, что истина заключается в соответствии утверждения или высказывания своему предмету или самой вещи [122]. Истина ясна из самой себя, т.е. самоочевидна, и в этом смысле проста — вот еще один из основополагающих принципов нового рационализма. Истинное являет как самое себя, так и ложное, est enim verum index sui et falsi [123]. Истина — свет, обнаруживающий как себя, так и ложь, которая, как утверждает всякая философия объективного идеализма, есть небытие, тень, отсутствие света. Поэтому и зло — ничто [124], оно там, где не случилось быть добру. Но коль скоро человек оказывается причастным Богу прежде всего через разум, то истина просвещает его, вкладывая в разум удивительную способность быть ей сопричастным, т. е. познавать и различать истинное и ложное не только из опыта, на основе чувственных данных или из сверхразумного откровения, но главным образом из самого себя посредством естественного света, lumen naturale, который и есть явление Бога в разуме и для разума и составляет основу познания и всей философии вообще [125].

Вместе со своими современниками (Декартом, Бойлем, Мальбраншем и др.) Спиноза выступает против субстанциальных форм и скрытых качеств [126], являю-

щихся, с его точки зрения, чисто гипотетическим, в конечном счете asylum ignorantiae, к которому прибегают там и тогда, где и когда не могут обнаружить истинной причины явления или вещи. Под причиной (в том числе и первой причиной, Богом)[127] философ, опять-таки вместе с большинством представителей новоевропейской рациональности, разумеет только causa efficiens, причину действующую, но не causa finalis, конечную, или целевую, причину. Спиноза разрушает и отвергает аристотелевскую иерархию четырех причин, полагая, что высшая из них, целевая, «то, ради чего»[128], существует только в нашем разуме, так что совершенство и несовершенство — лишь модусы мышления, цель же — не что иное, как влечение, и потому она чисто субъективна[129]. Бог для Спинозы — причина не целевая, но действующая, а также не трансцендентная, но имманентная[130]. Мыслитель постоянно подчеркивает то обстоятельство, что Бог не существует вне мира, но — в мире, «так как он все творит в себе самом, а не вне себя, и вне его вообще ничего нет»[131], и в этом обнаруживаются пантеистические мотивы. Пантеизм проявляется у Спинозы также и в том, что философ склонен отождествлять Бога и природу[132], утверждая, что «мощь природы есть сама мощь Бога»[133], хотя если под природой разуметь одну лишь протяженность, это, очевидно, не так[134]. Понятие «природа» Спиноза употребляет скорее в духе Эриугены, различая natura naturans, природу творящую и natura naturata, природу сотворенную, которая, в свою очередь, разделяется на общую, т. е. модусы — бесконечный вечный единый разум и вечное бесконечное движение, общее количество которого в мире остается постоянным, и частную, т. е. отдельные вещи[135].

Спиноза различает отдельные познавательные способности, подчеркивая нетождественность рационального, разумного постижения познанию, основанному на воображении[136]. При этом философ выделяет три рода познания: познание мнением и воображением (низший из трех, только этот род познания может служить единственным возможным источником ошибки[137]), разумом (от которого мыслитель формально отделяет рассудок, что, впрочем, не имеет решающего значения в его системе; только разум при помощи естественного света дает нам точное и непреложное знание, которое можно и должно выстраивать геомет-

рическим способом) и, наконец, интуицией (на которой основано высшее познание сущности вещей и богопознание)[138]. Разум не просто отличен от воображения, но и противопоставлен ему[139], ибо «существует много такого, что никоим образом не может быть постигнуто воображением, но постигается только интеллектом (таковы субстанция, вечность и др.) ...Даже модусы субстанции никогда не могут быть правильно поняты, если мы будем смешивать их с... рассудочными понятиями (entia rationis) или вспомогательными средствами воображения»[140]. Спиноза, однако, в отличие от многих своих современников утверждает приоритет не бесконечной возможности, а действительности[141], поскольку страдательные состояния выражают несовершенство вещи, совершенство же — актуальное, действительное состояние. По видимости перипатетическое, это положение отличается от аристотелевского тем, что для нового исторического типа рациональности высшее и единственно подлинное проявление актуальности — актуальная бесконечность, тогда как Аристотель вовсе не принимает ее. Можно сказать, что для Спинозы спектр от совершенства до несовершенства простирается от актуально бесконечного до конечного и ограниченного[142], тогда как для Аристотеля — от актуальной, определенной и цельной сущности до потенциальной бесконечности.

Протяжение, продолжительность и божественная субстанция. Итак, для Спинозы Бог — единая и единственная бесконечная деятельная субстанция, и все, что существует, существует в Боге[143]. Субстанция эта наделена бесконечным же количеством атрибутов, из них определенны для человека лишь два: безграничные мышление и протяжение[144], res cogitans и res extensa. Сам человек состоит из души и тела, именно «состоит из», поскольку цельной является только единая субстанция, человек же — сущность составная, в которой душа и тело взаимно независимы в силу независимости божественных атрибутов[145]. В таком случае Спиноза вынужден был утверждать, что «Бог есть вещь протяженная»[146], а это вызвало справедливые возражения современников, в частности П. Бейля (1647—1706), высказавшего свое несогласие со Спинозой в «Историческом и критическом словаре» (1695—1697 гг.)[147]. Субстанция, согласно Спинозе, едина и неделима[148], но и субстанциальное протяжение также

неделимо в отличие от протяжения-модуса, в котором воплощено человеческое тело[149], и потому человеческое тело не составляет части тела божественного.

«...Мы считаем атрибутом Бога протяжение, которое, казалось бы, не может принадлежать совершенному существу,— говорит Спиноза.— Ибо так как протяжение делимо, то совершенное существо состояло бы из частей, что никоим образом не подходит к Богу, так как он простое существо. Сверх того, если протяжение делимо, то оно пассивно (страдательно), что также никоим образом не может иметь места в Боге (который не имеет страданий и не может страдать от другого, так как он первая действующая причина всего). На это мы ответим: 1. Часть и целое не истинные или действительные существа, и потому в природе нет ни целого, ни частей*. 2. Вещь, состоящая из различных частей, должна быть такова, что части ее, взятые сами по себе, не могут быть ни мыслимы, ни познаны одна без другой. Например, в часовом механизме, состоящем из различных колес, шнурков и прочего, говорю я, каждое колесо, каждый шнурок может быть мыслим и познан сам по себе, не нуждаясь в целом, состоящем из них. Точно так же обстоит дело с водой, состоящей из прямых удлинен-

---

* «В природе, т. е. в субстанциальном протяжении; ибо если бы оно было разделено, то одновременно его природа и сущность были бы уничтожены, так как последняя состоит только в бесконечном протяжении или, что то же, в целом бытии. Но, скажете вы, разве нет частей в протяжении раньше всяких модусов? Никоим образом, скажу я. Но, скажете вы, если в материи есть движение, то оно должно быть в одной части ее, так как оно не может быть в целом благодаря бесконечности материи. Ибо по какому направлению она стала бы двигаться? Вне ее нет ничего. Следовательно, в одной части. Ответ: там не одно движение, но движение и покой вместе; а последнее в целом и должно там быть, так как в протяжении нет части. Если же вы остаетесь при своем утверждении, то скажите мне: если вы делите все протяжение, то можете ли вы часть, отделенную вашим разумом, и по природе отделить от всех его частей? Сделав это, я спрашиваю: что лежит между отделенной частью и остальным? Вы должны сказать: пустота или другое тело или нечто от самого протяжения. Четвертого не может быть. Первое невозможно, так как нет ничего пустого, что было бы положительно и не было бы телом; второе также, ибо тогда был бы модус, которого не может быть, потому что протяжение, как протяжение, существует без и до всяких модусов. Следовательно, третье, и потому нет части, но лишь протяжение, как целое (единое и неделимое).»— *Прим. Б. Спинозы.*

ных частиц: и здесь каждая часть ее может быть мыслима и познана и существовать без целого. Но о протяжении, представляющем субстанцию, нельзя сказать, что оно имеет части, так как оно не может быть ни меньше, ни больше, и части его сами по себе не могли бы быть мыслимы, так как протяжение по своей природе должно быть бесконечно. Что оно не должно иметь частей, очевидно из того именно, что, если бы оно состояло из частей, оно, как сказано, не могло бы по своей природе быть бесконечно. К тому же: если бы оно состояло из различных частей, то нельзя было бы себе представить, что с уничтожением некоторых частей его протяжение все-таки сохранилось бы и не уничтожилось бы вместе с уничтожением некоторых частей. Это, очевидно, содержит внутреннее противоречие для всего того, что по своей собственной природе бесконечно и никогда не может существовать или мыслиться как ограниченное или конечное. Далее, что касается деления в природе, то мы говорим, что деление, как уже ранее сказано, никогда не происходит в субстанции, но всегда и только в модусах субстанции»[150].

Но какова природа протяжения? Прежде всего, с точки зрения Спинозы, оно не является moles quiescens, покоящейся громадой или массой[151], поскольку в противном случае осталось бы непонятным наличие движения в материи: если Декарт считает, что движение в материю вложено Богом и им же постоянно в ней поддерживается, то Спиноза полагает, что движение — это неотъемлемое свойство материи, что движение передается от одного тела к другому и, представляя собой лишь модус бесконечного протяжения, не является существенным свойством самой субстанции. «Протяжение,— говорит Спиноза в „Принципах философии Декарта“,— есть то, что состоит из трех направлений; но я под этим не понимаю ни акта само-протяжения, ни чего-либо, отличного от величины (quantitas). ...Пространство отличается от протяжения лишь в мысли (ratione) (т. е. оно есть *способ представления* протяженного.— *Д. Н.*), не будучи на деле чем-то отличным»[152].

Протяжение и мышление — не взаимоисключающие, но скорее взаимодополняющие независимые атрибуты. Протяжение «может быть названо несовершенным только в отношении длительности, местоположения,

количества: а именно за то, что оно не длится более, что оно не удерживает своего местоположения, или за то, что оно не обнимает большего пространства. Но его никогда не назовут несовершенным на том основании, что оно не мыслит, потому что природа его, состоящая в одном только протяжении, т. е. в бытии определенного рода, не требует ничего подобного»[153]. Между тем причину взаимодополнительного соединения мышления и протяжения, оборачивавшуюся для Декарта тайной воплощения, до конца не проясняет и Спиноза.

Что касается соотношения протяжения и материи, то установить его нелегко. Материя, согласно Спинозе, бесконечно или безгранично протяженна[154] и подобно протяжению едина и неделима, однако только если рассматривать ее при помощи разума, ибо, рассматриваемая при помощи воображения, материя представляется конечной, ограниченной и состоящей из частей. В некоторых из своих сочинений Спиноза склонен отождествлять бесконечные материю и протяжение[155]. В иных же говорит, что Бог и природа (как материя) — не одно и то же, ибо природа есть не только материя, но и «иное бесконечное» (alia infinita)[156]. В одном из последних своих писем философ говорит, что материю недостаточно определять как одно только протяжение, но «она необходимо должна быть объясняема через [такой] атрибут, который бы выражал вечную и бесконечную сущность»[157]. Однако что это за атрибут, Спиноза не разъясняет. Некоторые исследователи творчества Спинозы полагают, что его воззрения на сущность материи менялись в течение жизни, поскольку философ стремился избежать полного отождествления материи с протяжением[158]. Все же если последовательно продумать проблему в терминах иманнентистского монизма Спинозы, то получим неприемлемый, вполне пантеистический по духу вывод, которого, очевидно, и стремился избежать мыслитель, а именно, что единая бесконечная самодвижущаяся материя есть материя субстанциальная, не составляет конечный делимый телесный субстрат, находится в Боге и, напротив, что Бог, будучи протяженным, материален в одной из бесконечных своих ипостасей.

Наконец, остается прояснить вопрос о природе тела. Если в «Принципах философии Декарта» Спиноза ра-

зумеет, следуя Картезию, под телом «субстанцию, представляющую субъект протяжения и акциденций, предполагающих протяжение, таких, как фигура, положение, местное движение и т. д.»[159], то в «Этике», отказавшись от представления о множественности субстанций, философ рассматривает тело уже как «модус, выражающий известным и определенным образом сущность Бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная»[160]. Поэтому коль скоро тело — *конечное* выражение бесконечного протяжения и неотделимо от него и, напротив, бесконечный атрибут, протяжение не представимо без конечных проявлений, модусов, то понятие пустоты как протяжения без тела есть понятие противоречивое, и потому пустота не существует, не может существовать[161]. Все тела отличаются друг от друга не по субстанции, а только по движению, к которому побуждаются другим телом, оно же, в свою очередь, движимо другим, и так до бесконечности[162]. Таким образом в мире оказывается бесконечное число тел, побуждающих друг друга к движению, которого в общей сложности сохраняется некое постоянное количество. При этом из аксиомы IV части «Этики», гласящей, что «в природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой»[163], следует, что все тела в мире составляют *потенциально* бесконечный увеличивающийся ряд, в котором нет наибольшего тела, но есть лишь сколь угодно большое, однако конечное. В совокупности же все тела представляют собой единое, неделимое и неуничтожимое, всюду полное и равномерное протяжение, которое, очевидно, должно быть бесконечным *актуально*, коль скоро оно является одним из совершенных атрибутов актуально бесконечной субстанции.

Основное же отличие человеческого тела от тела физического заключается в том, что тело человеческое состоит во временной связи с душой-мышлением, причем тело и душа взаимно независимы в своем существовании и не ограничивают друг друга[164]. Важной характеристикой этой связи является то, что идея человеческой души так же познается Богом, как и идея тела, а объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело как модус протяжения и ничто более[165], т. е. душа всегда как бы интенционально направлена на тело. При этом душа испытывает аффек-

ты, страдания или страсти лишь пока продолжает существовать тело, с которым она связана [166], поскольку только в продолжение такой связи она способна вспоминать и воображать [167]. Необходимо отметить, что в душе самой по себе, как мышлении, равно как и в самом теле — агрегате других, неделимых тел нет пассивных, страдательных состояний. Такие состояния возникают только при соединении души и тела, возникают благодаря *воображению*, представляющему нечто как налично данное, «связывающему противоположное» [168]. Человеческое тело существует в мире только временно, причем о временно́м продолжении нашего тела и других вещей мы не можем иметь точного, адекватного знания, поскольку временно́е существование вещи не может быть определено из ее сущности [169]. И однако в Боге необходимо существует идея, «выражающая сущность того или другого человеческого тела под формой вечности» [170]. Таким образом, протяженно только тело, но как душа, так и тело причастны вечности через идеи, выражающие их сущность в Боге; как душа, так и тело причастны длительности: тело — пока существует, душа — пока связана с телом. Тем самым протяжение и длительность оказываются не вполне симметричными, но как бы параллельными, связанными через соединение души и тела.

Понятия вечности, длительности и времени оказываются весьма важными для Спинозы, поскольку сущность единой субстанции необходимо предполагает существование и потому должна рассматриваться sub specie aeternitatis [171]. Бесконечное существование действительно присуще Богу так же, как ему действительно присущ бесконечный разум. «Это бесконечное существование,— говорит Спиноза,— я называю *вечностью*; она может быть приписана лишь Богу, но ни одной сотворенной вещи, даже тогда, когда ее продолжительность с обеих сторон не имеет конца» [172]. Или иначе: «Под *вечностью* я понимаю самое существование, поскольку оно представляется необходимо вытекающим из простого определения вечной вещи» [173]. Богу невозможно сообщить ни прошлого, ни будущего существования, ибо только он — истинно сущий и только он сообщает существование всему другому. Богу не присуща поэтому продолжительность, ни раньше, ни позже, поскольку в отличие от мира он безначален и несотворен [174].

В противоположность большинству мыслителей Нового времени Спиноза склонен рассматривать вечность не как беспредельно продолженную длительность (ибо вечность в отличие от длительности неделима [175]), но как nunc stans, собранное воедино вечное мгновение, целокупное явление актуальной бесконечности. Вечность и бесконечность свойственны несотворенному, длительность и временность — сотворенному и конечному, вечность выражает существование субстанции, длительность — только существование модусов [176]. «Вечность, — говорит мыслитель, — атрибут, под которым я разумею бесконечное существование Бога, напротив, продолжительность — атрибут, под которым я понимаю существование сотворенных вещей так, как они пребывают в действительности. Отсюда вытекает, что продолжительность отличается от целого существования вещи лишь по точке зрения, так как то, что отвлекается от продолжительности вещи, должно отвлекаться и от ее существования. Чтобы определить это, сравнивают его с продолжительностью вещей, имеющих прочное и определенное движение, и это сравнение называют временем. Поэтому время — не состояние вещей, но только способ мыслить их, т. е., как я сказал, мыслимая вещь. Оно есть способ мышления, служащий для объяснения продолжительности» [177].

Длительность при этом противопоставляется вечности, а время — мере и числу [178]. И хотя как длительность, так и время, относясь к ограниченному и возникшему существованию, появились только с творением, реально существует лишь длительность, которая является характеристикой существования самой вещи или модуса, а время есть только способ представления этой вещи в *воображении* [179]. Время, мера и число — модусы, вспомогательные средства воображения, представляющие ограниченное и конечное в качестве налично данного (при этом ни число, ни мера, ни время не могут быть бесконечными — иначе они не могли бы представлять конечное), тогда как разум не зависит от времени, ибо только разум может постигать бесконечное [180]. Поэтому конечное постижимо при помощи воображения, бесконечное же нельзя представлять наглядно, оно может быть постижимо только мышлением.

Наконец, подобно тому как определенную величину нельзя получить сложением нулей, так и длитель-

ность не слагается из моментов, поскольку момент не имеет длительности. Момент фиксирует нечто во времени, являясь рассудочным понятием, относящимся к воображению. Момент времени, равно как и само время, Спиноза относит к разным способам постижения конечных вещей, и потому от философа остаются сокрытыми как начала и основания инфинитезимального счисления (попытки сложения континуума из неделимых бесконечно малых), так и замечательная диалектика мгновения «теперь» и длительности, представленная в сочинениях Аристотеля.

1.3. ПРОТЯЖЕНИЕ СУБСТАНЦИАЛЬНОЕ И ПРОТЯЖЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЕ. Р. ДЕКАРТ И Г. МОР

Генри Мор (1614—1687), кембриджский платоник, видный философ и теолог, был одним из тех, кто во многом определял интеллектуальный и духовный климат английского научного сообщества XVII в.[181] Его воззрения существенно повлияли на взгляды Бойля, Барроу, Ньютона в учении об абсолютном пространстве и времени, а также Лейбница в учении о монадах [182]. Мор был известен также как один из активных распространителей идей Декарта в Кембриджском университете [183]. Однако картезианство Мора носит весьма своеобразный характер: будучи уверенным, что «во вселенной нет чисто механических явлений»[184], кембриджский платоник одно время пытался построить свой, немеханический вариант картезианства, что, впрочем, не имело успеха. Впоследствии Мор отошел от картезианства.

Чрезвычайно интересна и поучительна переписка Мора с Декартом, которая велась в 1648—1649 гг. Одна из основных ее тем — природа пространства и протяжение. При обсуждении этих вопросов между философами возникает полемика [185].

Протяжение божественное и протяжение телесное. «Вы определяете материю или тело слишком широко,— пишет Мор Декарту,— однако, по-видимому, и Бог является протяженным, также и ангелы, и всякое самосущее, поскольку протяжение заключено в тех же границах, что и абсолютная сущность вещей, которые могут меняться с изменением самих сущностей. Утверждать, что Бог по-своему протяжен, за-

ставляет меня то, что он вездесущ, тесно заполняет всю мировую машину в ее частях»[186].

Бог и тварные души, полагает Мор, находятся там, где они действуют, т. е. передают жизнь и движение косной и безжизненной материи. Кембриджский платоник выступает против отождествления Декартом телесной субстанции с протяжением, а духовной — с мышлением. Мор считает, что «своего рода» протяжение есть и в духе. Материя тоже протяженна, но это не относится к ее сущности — материя вообще «не относится к тому, что может иметь свою осуществленность в себе... ибо материя не существует необходимо»[187]. Очевидно, однако, что Бог не есть тело или материя, а материя не есть дух, поскольку «из высшей жизни, т. е. из Бога, исходит то, что не имеет жизни и чувства,— косная материя»[188]. Протяжение, коль скоро оно, по Мору, свойственно и душе, ибо она *в том же месте*, что и тело (ведь, говорит философ, для меня непосредственно ясно, что моя душа по моей воле может двигать мое тело; так же действует и Бог в мире: «Бог — в каждой части материи, как душа в человеческом теле») [189],— протяжение есть «более широкое понятие, чем тело»[190].

Но если Мор отказывается считать протяжение и тело равноправными понятиями, то что же, по его мнению, является существенным для характеристики телесного? «Хотя материя,— пишет философ,— не является необходимо ни мягкой, ни твердой, ни холодной, ни горячей, тем не менее совершенно необходимо, чтобы она была чувственно воспринимаемой»[191]. Мор полагает, что чувственная воспринимаемость (sensibilitas) как существенное свойство материи никоим образом не относится к ограниченным человеческим способностям, иначе весь мир оказался бы зависящим от них. Чувственная воспринимаемость может быть лишь знаком, указывающим на более общее свойство — осязаемость (tangibilitas), сопутствующую соприкосновению тел, представляющему собой временную связь точек или элементов тела, которые являются внешними по отношению ко всему телу, находятся вовне, на поверхности и не могут перейти вовнутрь, без того чтобы тело при этом не стало другим.

Значит, поверхность задает в теле разделение на внешнее и внутреннее, а ее касание, или, иначе, осязаемость, ставит тело в определенное место или поло-

жение в мире и ориентирует его в некоем протяжении, которое само не есть тело, а напротив, тело и дух являются в нем протяженными. Осязаемость же, понимаемая как способность соприкосновения, необходимо подразумевает непроницаемость, «заключающуюся в неспособности проникать в другие тела»[192]. Непроницаемость (impenetrabilitas) и есть для Мора то, что отличает тело от духа. «Отсюда ясно различение божественной и телесной природы: первая может проницать тела, вторая не может проникать в самое себя», так что «лучше определить тело как осязаемую субстанцию или непроницаемую... нежели как протяжение. Ибо осязаемость и непроницаемость полностью характеризуют тело»,— заключает Мор[193].

Однако Декарт все же отказывается принять дедукцию Мора, видя в непроницаемости одно лишь акцидентальное свойство. «...Непроницаемость или осязаемость в теле,— пишет Картезий,— подобны способности человека смеяться... однако это не есть существенное и истинное отличие, которое состоит, как я утверждаю, в протяжении; и как человек не определяется как животное смеющееся, но — разумное, так не следует определять тело через его непроницаемость, но — через протяжение»[194].

Что же такое тело: протяженность или непроницаемость? Собеседники делают попытку доказать, что определение каждого включает в себя определение другого в качестве тривиального следствия.

Непроницаемость тела, говорит Декарт, предполагает различение в нем частей. Это означает, что они должны быть тем или иным образом ориентированы по отношению друг к другу, причем некоторые из них должны соприкасаться, ибо материя всюду плотна и не терпит разрывов. Кроме того, если предположить, что два протяженных тела проникают друг в друга, они частично совпадут, «пересекутся», но невозможно не мыслить, чтобы одна из частей их пересечения во избежание удвоения не уничтожалась. То же, что исчезло, непротяженно и не может проникать в другое, следовательно, протяженные тела не могут взаимно проникать, и, стало быть, «непроницаемость относится к сущности протяжения»[195].

Мор, используя картезианский метод отчетливого усмотрения, утверждает, что в состоянии ясно постигать протяженную субстанцию, которая не является

ни осязаемой, ни непроницаемой. «Следовательно, осязаемость или непроницаемость не следуют непосредственно из протяженности субстанции, поскольку она протяженна»,— заключает он[196]. Что же касается доказательства Декарта, то Мор считает, что во всякой протяженной субстанции части могут быть раздельными и различными без какого-либо взаимного сопротивления[197], что уничтожает какую бы то ни было осязаемость или способность соприкосновения, представление о которых вовсе не содержится в понятии протяжения.

Однако последний аргумент неприемлем для Декарта, поскольку этот философ отрицает существование пустоты: мир всюду полон, и потому части одного тела обязательно должны где-то соприкасаться с частями других тел. Кроме того самая идея непроницаемости, повторяет Декарт, влечет за собой различение частей и потому предполагает наличие у нас представления о делимом и ограниченном, однако мы можем постигать «непрерывное тело неограниченных размеров или неопределенное, в котором ничего нельзя различить, помимо протяжения»[198], и, следовательно, о непроницаемости вообще бессмысленно говорить.

Собеседникам не удается договориться между собой, и, по-видимому, это не случайно. У Декарта на том основании, что тело есть протяжение, строится вся физика, и, обратным ходом, поскольку душа есть то, что не есть тело и потому не протяженна, но являет собой мысль,— также и вся метафизика. Здесь возникает проблема неограниченного, неопределенного тела или мира в отличие от бесконечного Бога[199] и связи абсолютного и относительного.

Мор замечает Декарту: «Когда Вы определяете тело как протяжение, я нахожу, что это протяжение состоит в отношении частей друг к другу... Очевидно, что отношение это не абсолютно»[200]. Отождествляя протяженность и тело, картезианство тем самым связывает протяжение с отношениями тел между собой. Кембриджский платоник выступает против сведения протяжения, а также движения к чистым отношениям, к функциональным связям[201], поскольку в таком случае атрибут оказывается существующим без субъекта. Поэтому для Мора «отношение может быть названо свойством в субстанциях, но само по себе не есть субстанция»[202]. Построения Декарта свидетельствуют о

его стремлении к сведению науки к геометрии, однако геометрии аналитической, построенной по принципам алгебры и потому основанной на числе. Мор же воспроизводит одну из основных античных интуиций: число есть *конечный* набор *неделимых* единиц и потому исчислять или разделять тело — непрерывную величину числом, которое само по себе дискретно, почти невозможно, разве только по причастности тела форме. Декарт же, сводя физику к геометрии, а геометрию к алгебре, пытается отождествить мир как пространство с неким структурно упорядоченным числовым множеством, которое должно мыслиться как непрерывное. При этом число превращается в величину, а множество чисел — парадоксальным образом — в числовой континуум.

Согласно Декарту, нет никакого основания, даже в божественной воле, для ограниченности мира по протяжению. Но где тогда основание для ограниченности мира по длительности? Как кажется, бесконечный мир, сущий от вечности, не мог бы быть сотворен (Бог же неизменен, в частности неизменен и в своей воле). Столь серьезное теологическое затруднение заставляет Мора утверждать, что Бог независим в своем длении от акта творения и разрушения мира: «Бог вечен, т. е. божественная жизнь одновременно охватывает все века и вещи, прошедшие, будущие и настоящие. Эта вечная жизнь налична во все моменты времени, так что с полным основанием можно сказать, что Бог пребывает в своей вечности столько-то дней, месяцев и часов, ибо Бог нисколько не становится другим с сотворением мира, чем до сотворения... из бесконечной вечности последовательности дления»[203]. И «если бы Бог уничтожил вселенную и много позже сотворил новую, из ничего, то это междумирие или это отсутствие мира имело бы свою длительность, измеримую определенным числом дней, лет или веков. Поэтому существует длительность не существующей вещи, и эта длительность есть некоторое протяжение и, стало быть, протяжение ничто»[204].

Однако протяжение ничто находится *в* Боге, чего не могло бы быть, если бы сам Бог был всецело вне протяжения. Так же и длительность несуществующего измерима и имеет смысл лишь по отношению к независимой ни от какой вещи длительности Бога, которая тоже есть своего рода актуально бесконечное протя-

жение, присутствующее и в Боге, и в сотворенных — духовных и телесных — субстанциях, и в абсолютно не-сущем. Длительность сотворенного есть некая протяженность в последовательности рядоположенных моментов существования, она «выпадает» и дробится из божественной вечности, или вечной бесконечности, которая тоже есть некое не измеримое мерой божественное со-бытийное протяжение, столь мощное в своей единой и неделимой бесконечности, что позволяет измерять самое ничто, из которого творится Богом мир и через которое, собственно, и претворяется бесконечная вечность в последовательность дления.

Декарт не принимает рассуждений Мора, полагая, что «нельзя приписывать свойства сущего... не-сущему... ибо не-сущее не имеет никаких истинных атрибутов»[205]. Предполагать же «какую-либо длительность между разрушением одного мира и сотворением другого значит прийти к противоречию. Ибо если мы относим эту длительность к последовательности божественных мыслей или чему-то подобному, это будет ошибкой разума, а не действительным восприятием»[206], так как человеку не дано постигать божественные замыслы.

По-видимому, есть еще одно обстоятельство, возможно, неочевидное для самого Декарта, но побуждающее его тем не менее отождествлять протяжение и тело и говорить о теле в терминах неопределенного и неограниченного. Это не просто воздержание от не обоснованного нашим восприятием и постижением суждения о свойствах и размерах мира, но также и свидетельство того, что мир, единожды сотворенный Богом, имеет все-таки какой-то отблеск совершенства: для нашего восприятия он бесконечен, поскольку для нас в мире нет границ, и потому единственное, что можно с уверенностью утверждать о мире,— это то, что он протяжен.

Мор наделяет протяжением как Бога, так и тело, причем «протяженность свойственна телу не поскольку оно тело, но поскольку оно субстанция»[207]. Английский философ и теолог отчетливо понимает, как «велико различие между протяженностью божественной и телесной, поскольку, прежде всего, первая не может быть чувственно воспринимаемой, а вторая может, и, далее, первая нетварна и независима, вторая сотворена и зависима, первая целиком и повсюду возникает

в непрерывном возобновлении из божественной сущности, вторая — во внешнем соединении и сложении частей»[208]. Все же, несмотря на то, что хотя Мор стремится говорить о двух протяжениях — божественном и вещественном, разделять и разграничивать их, тем не менее на деле он постоянно говорит о едином протяжении, не различая, к чему оно относится.

Это вызывает возражение у Декарта. «...Бог, говорите вы,— пишет французский философ,— а также ангел и все самосущее протяженны, но тем самым ваше определение шире, чем определяемое. Я не привык спорить о словах, поэтому если угодно, чтобы Бог был в некотором смысле протяжен, коль скоро он повсюду,— я согласен. Но я отрицаю, чтобы в Боге, в ангелах, в нашей душе, во всякой другой нетелесной субстанции, было действительное протяжение, такое, как его понимает большинство людей. Под протяженным сущим обыкновенно разумеют нечто доступное воображению (будь то мыслимое сущее или же действительное — это неважно)»[209].

Вопрос, таким образом, состоит в том, как душа постигает действительное протяжение. «Под действительным протяжением,— отвечает Декарту Мор,— вы разумеете то, чему сопутствуют осязание и непроницаемость. Я также отрицаю их наличие в Боге или в лишенной материи душе, или в ангеле. Между тем я утверждаю, что в Боге, в ангелах и в душе есть иное, столь же действительное протяжение, хотя и не столь известное в школьной философии, имеющее в душе и ангелах границы и форму, могущие изменяться по воле ангела и души; наши души и ангелы могут стягиваться и распространяться до некоторых пределов, сохраняя свою субстанцию»[210]. Мор полагает, что душа не выпадает всецело из пространственного мира — она сама есть свет, заполняющий все то место или пространство, в котором пребывает. Свет этот невещественен, един и неделим (у Мора буквально: «его нельзя отрезать ножницами»), протяжен, и поэтому также протяженна душа, а свет являет собой как бы тонкую субстанцию души.

Декарт, впрочем, готов согласиться, что о душе и Боге можно говорить как о протяженных, но протяженных лишь потенциально, однако это нечто совершенно иное, нежели телесное протяжение, и в таком смысле есть не-протяжение: «Я сказал, что Бог про-

тяжен по потенции, т. е. эта потенция проявляется или может проявляться в протяженной вещи. Несомненно, Бог должен всюду присутствовать по сущности, для того чтобы могла проявиться его возможность, или потенция. Однако я отрицаю, что она присутствует на манер протяженной вещи»[211]. Но для Мора протяжение есть и в теле, и в душе, вернее в протяжении тело и душа равно предстают как протяженные. «...Я удивляюсь,— пишет Мор Декарту,— что вы не можете понять, как человеческая душа или же ангел могут быть протяженными, как если бы это было противоречивым. Полагаю, что было бы скорее противоречивым, если бы потенция души была протяженной, при том что сама душа таковой бы не являлась. Ведь потенция души, будучи внутренним модусом души, очевидно, не может находиться вне души. То же самое можно сказать о Боге...— вы признаете, что он повсюду по своей потенции, но отнюдь не по сущности, как если бы божественная потенция, которая есть божественный модус, находилась вне Бога, тогда как всякий действительный модус всегда пребывает в тесном единстве с той вещью, модусом которой является. Отсюда с необходимостью следует: Бог повсюду, если потенция повсюду»[212]. В ответ на такой силлогизм Декарт еще раз поясняет, что протяженность нетелесных вещей может «относиться только к потенции, но не к субстанции; потенция же есть лишь некий модус, отнесенный к вещи, без которого вещь не может рассматриваться как протяженная»[213].

Таким образом, для Мора протяжение как потенция есть божественная мощь, реально осуществляемая во всем сотворенном, как в телах, так и в душах — ангельских и человеческих; для Декарта протяжение как потенция есть модус, *способ рассмотрения*, постижения одних лишь телесных вещей (потому что только вещи имеют части и доступны воображению) в качестве протяженных.

Онтологический статус пространства. Мор склонен отождествлять протяжение и пространство. Все сущее протяженно — это краеугольный камень его философии, ибо «отнять всякое протяжение означает свести вещь к математической точке, которая есть не что иное, как чистое отрицание или не-сущее»[214]. В таком не-сущем ничего нет, нет и самого ничто, так что даже нельзя и сказать, что в не-сущем ничего нет[215].

Поэтому только не-сущее непротяженно, сущее же протяженно. Мор настаивает, что протяжение налично и в душе, и в теле, которые, быть может, по-разному в нем представлены, но — в силу уже других свойств — телесное протяженно, непроницаемо и делимо, нетелесное протяженно, проницаемо и неделимо.

Но в каких отношениях находятся протяжение и мир, протяжение и Бог? Является ли протяжение таким же актуально бесконечным, как и Бог, в котором, несомненно, утверждает Мор, нет никаких частей? «Протяжение имеет в душе и ангелах границы и форму»[216]. Но как тогда соотносятся индивидуальная разумная душа и Бог — так ли, как части единого нераздельного множества, как модусы одной простой субстанции или иначе? (Ведь в Боге в отличие от сотворенной души нет границ.) К сожалению, проблема конечности души, бесконечности Бога и неопределенности мира не решается философом окончательно.

Каков онтологический статус пространства? Суждения Мора по этому поводу разноречивы. В «Руководстве по метафизике» (1671 г.) он пишет, что пространство есть реальный атрибут и поэтому должно быть атрибутом реальной субстанции, которая в силу бесконечного единства или связности протяжения не может быть ничем иным, кроме как Богом. Философ пользуется в данном случае традиционным приемом схоластической онтологии: из существования атрибутов следует существование субстанции, ибо атрибуты не могут существовать без субстанции. Но тогда мир через причастность вечному бесконечному протяжению оказывается сам актуально бесконечным (как это утверждает Мор в споре с Декартом) и вечным и не может быть сотворен. Кроме того, если протяжение свойственно также и миру и выступает как его синтезирующее единство, то тогда по приведенным выше соображениям мир также бесконечен, будучи действительным субъектом действительного атрибута. Получив отсвет бесконечности, мир становится самодовлеющим и в каком-то смысле независимым от Бога. Бесконечное же единое и неделимое пространство не может, как кажется, присутствовать в конечных и делимых вещах.

Если протяжение — атрибут, то пространство как бы троится: оно представлено как непроницаемое в

своих частях и как бы непрерывно перемешивающееся в материи — из-за подвижности тел; как сложно переплетенное, самопроницаемое и пересекающееся, пульсирующее в душах — из-за их способности взаимно проникать, расширяться и стягиваться; как однородное, бесконечное, единое и неделимое, равномерное протяжение в Боге — из-за его вездесущности и совершенства. Само пространство оказывается независимым ни от мира, ни от Бога, однако необходимым в том смысле, что «мы не способны не постигать некое *неподвижное* протяжение, *вечно* проницающее все тела, которое всегда существовало и будет существовать вечно», и что «оно действительно отлично от подвижной материи», а потому «необходимо, чтобы был некоторый действительный субъект, лежащий в основе этого протяжения, поскольку оно является действительным атрибутом»[217]. Между тем истолкование пространства как атрибута влечет за собой трудности.

Очевидно, что пространство не есть материя[218]. В приложении к «Противоядию от атеизма» (1665 г.) Мор пишет: «Если после изъятия всей телесной материи из мира все же останется пространство и протяжение, в котором эта материя рассматривалась, когда находилась в мире, то это протяженное пространство не может не быть постигаемо как нечто, что само по себе не телесно, ибо, не будучи ни непроницаемым, ни осязаемым, оно должно быть нетелесной субстанцией, необходимо и вечно сущей в себе»[219].

Быть может, пространство — духовная субстанция? Но что это за субстанция, если Мор в качестве таковой признает лишь Бога и тварные души? Очевидно, это не индивидуальная душа, ведь пространство бесконечно протяженно. Оно ближе всего к мировой душе, но все же отлично от нее, поскольку не содержит в себе пластического, силового, оформляющего начала. Пространство оказывается чем-то очень близким к Богу. В «Руководстве по метафизике» Мор перечисляет 20 предикатов, которые равно высказываются и о Боге, и о пространстве: единое, простое, неподвижное, вечное, совершенное, безусловное, из самого себя существующее, существующее в самом себе, непреходящее, необходимое, бесконечное, несотворенное, неописуемое, непостижимое, вездесущее, нетелесное, всепроникающее и всеобъемлющее, существенно сущее, актуально сущее, чистый акт.

Более того, кембриджский платоник утверждает, что «столь ясная идея абсолютного совершенного бытия (каковым теперь оказывается протяжение) полно и ясно указывает нам на самосущего Бога»[220]. Но тогда с необходимостью Мор должен заключить, что пространство и есть сам Бог. И хотя такой вывод кажется последовательным, тем не менее философ избегает его: «Пространство есть некоторое довольно странное и неопределенное представление божественной сущности или сущностного присутствия»[221].

Как видим, попытки Мора говорить о пространстве в терминах традиционного схоластического разделения на атрибут и субстанцию заканчиваются безуспешно. Пространство оказывается неким смутным и странным, постоянно длящимся представлением Бога во всем сотворенном, причем представлением по сущности, «поскольку оно отлично от его жизни и деятельности энергий. Ибо ни один из этих двадцати атрибутов... не затрагивает божественную жизнь и деятельность, но относится к его чистой сущности и существованию»[222].

Собеседникам, Декарту и Мору, так и не удается прийти к взаимному пониманию: вопрос о природе протяжения, как выясняется, затрагивает самые основы метафизики их систем. Декарт заключает: «...Как я уже однажды говорил, ничто не удаляет нас более от пути истины, чем полагание истинным того, что никакая положительная причина не заставляет принять в качестве такового, но одна лишь наша воля. Так иногда мы придумываем или изобретаем нечто, что потом самим нам нравится — как вам ваши телесные ангелы, тень божественной сущности и им подобное, чего никто не должен допускать, поскольку это верный способ потерять путь к истине»[223]. Декарт оказал огромное влияние на естествознание и философию последующих веков. Однако и Мору суждено было сыграть очень важную роль в новой науке: его взгляды, и прежде всего его учение о пространстве и о божественном протяжении, несомненно повлияли на других кембриджцев — И. Барроу, а также И. Ньютона, причудливо преломившись в учении об абсолютном пространстве[224].

Герметизм и учение о протяжении. Время и пространство в кембриджском платонизме. Надо отметить, что вывод Мора о близости пространства к Богу

совпадает с каббалистическими представлениями: «Бог называется пространством („мако́м“, буквально „место“), ибо он само пространство»,— говорится в книге «Зохар». Подобные же представления отражены в текстах комментариев к Талмуду, где Бог называется «местом мира»: «...Почему мы называем его „местом“? Потому, что он место мира. ...Мы не знаем, есть ли Бог место его мира или же мир не есть его место, но из стиха: „И сказал Господь: вот место у Меня...“ (Исх. 33, 21) — следует, что он есть место его мира, но его (Бога.— *Д. П.*) мир не есть его место»[225]. При этом гематрия (от греч. «геометрия»), числовое истолкование, дает совпадение суммы квадратов численного значения букв божественного имени с числом «места»[226].

Как отмечают исследователи, учение о «маком» (означает также местоположение, основание), о «месте мира» связано, по-видимому, с тем, что «бесконечное», энсоф, творя мир, как бы «расталкивает» его, расширяет, выводит из пространственного ничто — из самого себя и, возвращаясь к себе, оставляет после себя мир, место, пространство, в котором, как в своем творении, присутствует, оказываясь одновременно и в мире, и вне мира. «Чтобы дать в себе место конечному существованию,— пишет В. С. Соловьев,— энсоф должен сам себя ограничить. Отсюда „тайна стягиваний“... именно так называются в каббале эти самоограничения, или самоопределения абсолютного, дающие в нем место мирам. Эти самоограничения не изменяют неизреченного в нем самом, но дают ему возможность проявляться, т. е. быть и для другого. Первоначальное основание или условие этого „другого»“, по образному представлению каббалистов, есть то пустое место (в первый момент — только точка), кото́рое образуется внутри абсолютного от его самоограничения или „стягивания“. Благодаря этой пустоте бесконечный свет Энсофа получает возможность „лучеиспускания“, или эманации (так как есть *куда* эманировать)»[227].

Известно, что каббалистические идеи получили широкое распространение в Европе начиная с XV в. После падения Константинополя с востока хлынул поток греческих и еврейских ученых-эмигрантов, с запада идеи распространялись из Испании. Каббала ока-

зала большое влияние на Дж. Пико делла Мирандола, Агриппу, И. Рейхлина, В. Постэля, Г. Кунрата, М. Майера и других ученых. В XVI — начале XVII в. каббала начинает приобретать популярность в Англии, в частности через Д. Рейнольдса, возглавлявшего колледж Тела Христова в Кембридже, Р. Флудда, Дж. Меда.

Часты каббалистические реминисценции и в работах Мора и других кембриджских платоников. При этом одни исследователи считают учение о протяжении непосредственно заимствованным из иудаистской мистической литературы, называя Мора «одним из самых выдающихся ученых своего времени» среди занимавшихся истолкованием каббалистических писаний [228]. Другие полагают, что если философ «и извлек свою теорию из каббалы, то это было лишь результатом неверной интерпретации» [229], и выступают против отождествления божественного места с пространством.

Сам Мор считал, что ему удалось «доказать с несомненностью, что не только платонизм, но также и то, что сейчас заслуживает быть названным картезианством... являются частью иудейской каббалы» [230]. Мор знал древнееврейский, цитировал средневековых раввинов, в частности Маймонида и Ибн Эзру, состоял в переписке с бароном Кнорром фон Розенротом, составителем первого латинского перевода Каббалы. Впрочем, Мор, по-видимому, не был очень силен по части оригинальной литературы. Так, в одном из писем к А. Конвей он писал: «Что же касается предлагаемого мне сотрудничества в переводе „Зохар“, то я признаюсь в своей некомпетентности в восточных языках и раввинистическом учении. Однако в том, в чем я могу помочь, — в уразумении самих текстов — я к их услугам» [231]. Видимо, Мор действительно по-своему перетолковал учение о «святом месте», поскольку отвергал учение о «стягивании», однако в целом влияние каббалы на кембриджского мыслителя кажется несомненным. Перечислив 20 атрибутов, он заключает: они равно относятся как к пространству, так и к самому божеству, которое у каббалистов называется «маќом».

Из числа других кембриджских платоников, пожалуй, только Ральф Кедворт (1617—1688) и Джон

Смит (1618—1652) касались проблемы времени и пространства[232]. В главном своем труде, «Истинной разумной системе вселенной» (1678 г), Кедворт, не затрагивая проблемы реальности или же нереальности пространства, отмечает, что во власти Бога постоянно увеличивать границы вселенной. Поскольку же это так, пространство оказывается бесконечным потенциально, а отнюдь не актуально, ибо актуально бесконечное уже не может быть увеличено. Сказанное относится и ко времени, с той только разницей, что время имело начало,— Кедворт доказывает это тем, что прошедшее бесконечное время невозможно, ибо каждый момент прошлого был когда-то настоящим, мир же был сотворен и потому не мог иметь бесконечной прошлой истории, вершившейся через настоящее.

Очевидно, как пространство, так и время Кедворт понимает в данном случае, как непрерывные величины, потенциально бесконечные через последовательное прибавление. Будучи несовершенными, незавершенными бесконечностями, пространство и время, с одной стороны, не могут оказаться божественными атрибутами, которые совершенны, а с другой — не могут свидетельствовать и о субстанциальности материи (поскольку имеют характер бесконечности числовой — в отношении увеличения, а не телесной — в отношении деления), являя таким образом свою странную двойственную природу.

Дж. Смит, отказываясь от нововведений Мора, делает акцент на божественных бесконечности и всемогуществе. В божественной природе, говорит Смит, нет ничего, что могло бы внушить нам представление о пространстве или времени, поскольку Бог, будучи вечным и вездесущим, пребывает вне длепия и протяжения. Человеку же представление о времени дается исключительно следованием ряда мыслей либо внешних предметов. Для мира самого по себе, который хотя и может служить естественными часами, равномерно и неизменно отмеривающими промежутки времени, нет ни прошлого, ни соединения воедино прошлого, настоящего и будущего, объемлемых лишь в «хронологическом синопсисе» неизменного бесконечного и вечного божественного интеллекта.

* *
*

Итак, в XVII в. весьма отчетливо видна тенденция к субстанциализации материи. За материей сохраняется фундаментальное ее свойство быть восприемницей, однако самостоятельной, самосущей, сопротивляющейся попыткам оформить ее, воплотить в конкретную зримую форму или образ. Мир рассматривается не как живой и одушевленный организм, но как совершенный механизм, созданный всесовершенным мастером. Идеально отлаженный механизм этот функционирует лишь по причинам действующим, толкающим и побуждающим его к работе и движению, а не по причинам конечным, т. е. всегда должен быть рассматриваем с точки зрения «почему — как», но никогда с точки зрения «почему — для чего». Причина — телос, объявленная ненужной схоластической «субстанциальной формой», изгоняется из метафизики и науки, вполне чуждых телеологии. Мыслители оказываются завороженными притягательной силой актуальной бесконечности и соблазном ее постижения.

В XVII в. проявляется абсолютное первенство бесконечного над конечным. Как мы видели, Декарт вполне отождествил два различных вида пространства, связанных с двумя типами материи, различавшихся в античности: материей физической, соединенной с чувственно воспринимаемыми телами, и материей тонкой, интеллигибельной, связанной с геометрическими совершенными объектами. Подобное отождествление дало возможность применять к рассуждениям о телесных предметах положения и теоремы, касающиеся предметов геометрических, и таким образом на математической основе строить механику как строгую науку о природе. Наконец, с изменением статуса материи, с отказом от различения разных ее видов, с изгнанием цели как неделимой формы и признанием первенства бесконечности связано и изменение иерархии познавательных способностей. Картезианский рационализм в значительной мере изменил самый лик познаваемого мира и образ познающего субъекта.

Глава 2

КОНСТРУИРОВАНИЕ ПРЕДМЕТА ПОЗНАНИЯ

2.1. ГЕОМЕТРИЯ, ДВИЖЕНИЕ И ВЕЛИЧИНА. И. БАРРОУ

Среди мыслителей XVII в., рассматривавших проблему времени и пространства, ярко выделяется фигура Исаака Барроу (1633—1677)[1]. Поначалу Барроу занимался ботаникой, химией, анатомией, позже — математикой, астрономией и теологией. Он был профессором геометрии в Грэшем-колледж и одним из первых членов созданного в XVII в. Лондонского Королевского общества. В 1663 г. на средства Г. Лукаса была создана кафедра математики в Тринити-колледж, и первым ее профессором был избран Барроу. В 1669 г. он оставил кафедру, чтобы иметь возможность продвигаться на поприще теологии, найдя себе достойного преемника — И. Ньютона, которому в ту пору было 27 лет.

Сам Барроу считал себя прежде всего теологом (его теологическое наследие составляет девять томов), хотя он был и выдающимся математиком, виртуозно владевшим техникой доказательства и хорошо знавшим античных математиков, в том числе Евклида, Аполлония, Архимеда, Прокла — основная проблематика его «Геометрических лекций» связана с их математическими работами. В «Математических лекциях» Барроу рассматривает скорее философию математики, где в качестве действующих лиц выступают Платон, Аристотель, Плотин, Декарт, Гоббс. Все же Барроу, воспитанный на античной традиции и неявно воспроизводивший некоторые ее интуиции, был уже мыслителем Нового времени. Так, он придумал метод касательных, которым позже воспользовался Ньютон, ввел конструкцию, позже названную дифференциальным треугольником, а В. Уэвелл, издатель математических работ Барроу, считает его непосредственным предшественником Ньютона и Лейбница в открытии дифференциального счисления[2].

Барроу оказал на Ньютона существенное влияние[3], ученые тесно общались друг с другом. Контакты их

начались с середины 60-х годов XVII в., когда Ньютон посещал университетский курс лекций Барроу по математике. Первый профессорский курс лекций Ньютона явственно продолжает тематику «Математических лекций» его предшественника. Влияние Барроу ощущается также и в ранней работе Ньютона «О тяготении и равновесии жидкостей»[4]. Наконец, ключевая для Ньютона тема абсолютных пространства и времени тесно связана с их трактовкой у Барроу.

Хотя Барроу не причисляют к кембриджским платоникам, тем не менее духовно он был очень к ним близок. Кембриджский платонизм не был школой в собственном смысле: он не содержал какой-либо последовательно проводимой и отстаиваемой системы тезисов или положений, а был скорее неким общим умонастроением, и в этом смысле к школе кембриджских платоников несомненно принадлежат и Барроу, и Ньютон. Как отмечает А. Вулф, «Барроу, по всей видимости, испытал влияние Мора и других кембриджских платоников»[5]. Барроу продолжил, несколько, правда, в ином ключе, развитие темы Г. Мора в рассмотрении пространства и времени как выражения божественного присутствия и кроме того разделял учение о врожденных идеях, ближайшим образом сказывающихся через математические понятия и истины: «Кто видел когда-либо или умел различить посредством чувств вполне прямую линию или совершенный круг?»[6].

Кинематическое порождение фигуры и природа пространства. Совершенные фигуры, согласно Барроу, *порождаются движением* точки. Именно так рассматривает геометрические фигуры Декарт. В молодости Барроу, не без влияния Мора, с уважением и восхищением относился к Картезию и, очевидно, перенял у него принцип кинематического порождения или конструирования фигуры[7]. Однако позже Барроу, как и Мор, подверг Декарта критике, указав на недостатки механистического объяснения явлений природы, выступив в защиту «вселенского духа природы», подобного тому, какой мы встречаем у Мора[8]. В 1652 г. Барроу защитил магистерскую диссертацию под названием «Картезианская гипотеза о материи и движении никоим образом не соответствует большинству природных явлений»[9], где утверждается, что Декарт, во-первых, превращает всякое философствование в *априорное*

рассуждение из метафизических принципов, вместо того чтобы, прежде чем приступать к научному обобщению, соотнестись с природой, и, во-вторых, не оставляет в своей системе места для внутреннего духа, который бы мог организовывать материю и вызывать движение согласно некоторому намерению и цели, а не просто механически [10].

Итак, геометрическая фигура, по Барроу, порождается движением. Это положение имеет важную предпосылку, а именно: предмет науки, считает мыслитель, есть *величина* и лишь то, что так или иначе содержит величину, может стать предметом научного рассмотрения [11]. Отсюда Барроу заключает, что математика есть геометрия по преимуществу и как таковая оперирует с непрерывными и бесконечно делимыми, пространственно выраженными *величинами*, алгебра же — скорее часть логики и имеет дело с дискретными мыслительными *формами*. Поскольку величины могут быть телесными и геометрическими, постольку основные науки — это физика (опирающаяся на математические законы) и геометрия. Что же касается числа, то оно есть «знак геометрической величины» и таким образом тоже сводимо к ней, т. е. число *непрерывно*.

У Барроу проявляется общая для науки XVII в. тенденция к сведению всего сущего, доступного научному познанию, к непрерывной величине, в конечном счете к пространственной и телесной. Отсюда — важность для ученого механики как науки о движении тела (или материальной точки, которая уже телом не является, однако сохраняет в себе одну его важную характеристику, отличающую телесное от нетелесного,— тяжесть), а также стремление к изгнанию из науки любых неделимых форм, объявленных схоластическими (именно поэтому Барроу столь жестко проводит границу между алгеброй и геометрией).

Итак, по Барроу, основа наук, занимающихся изучением величин,— геометрия, самая точная и строгая из частных наук [12]. На это указывают следующие восемь доводов, в которых в явном виде представлены предпосылки нового понимания геометрии: 1) ясность используемых понятий; 2) однозначность определений; 3) убедительность и совершенная истинность аксиом; 4) несомненная возможность осуществления и *наглядная представимость* постулатов и гипотез; 5) небольшое число аксиом; 6) отчетливая постижимость *спо-*

соба, которым *порождаются величины*; 7) легко уяснимый порядок доказательств; 8) наконец, то, что математики предпочитают признавать свое невежество, нежели опрометчиво что-либо утверждать [13].

Из положения, что геометрия — основа науки, непосредственно следует также, что первостепенную важность приобретает анализ *пространства*, поскольку, утверждает Барроу, важным свойством геометрической (и вообще всякой) величины является то, что она занимает некоторое место, а также анализ *времени*, поскольку геометрические фигуры даны через движение, конструирование, т. е. предполагают некоторый *процесс*, а не *акт* [14].

Рассмотрению природы пространства Барроу посвящает свою десятую математическую лекцию [15]. Прежде всего, считает он, следует проанализировать соотношение пространства и величины: совпадают ли они или же разнятся и в каких отношениях. Для этого нужно разобрать два тезиса: (а) пространство совпадает с величиной, его заполняющей, и потому реально не существует само по себе и (б) пространство не совпадает с величиной и потому есть реальное нечто. Оказывается, может быть доказана истинность обоих тезисов.

А. *Пространство есть величина* [16] *и потому самостоятельного бытийного статуса не имеет.*

1. Если бы оно было нетварным, то, будучи вечным и бесконечным, оно было бы и независимым от Бога, «что противоречит как рузуму, так и религии»[17].

2. В идее пространства не содержится ничего иного помимо представления о протяжении, но протяжение — отличительное свойство величины, значит, пространство есть величина. Это аргумент Декарта, а также Аристотеля.

3. Допустим, пространство не есть величина. Однако «пространство не заслуживает названия субстанции, но не является и акциденцией, поскольку, хотя оно и присуще неотъемлемо всякой субстанции, от нее не зависит»[18].

4. Аргумент Зенона, упоминаемый Аристотелем: «если место есть нечто, то оно должно в чем-то находиться»[19], и, стало быть, должно существовать пространство пространства и так далее до бесконечности, что, очевидно, нелепо.

В защиту второго тезиса Барроу приводит аргументы, которые, как он замечает, выглядят отнюдь не менее основательными.

Б. *Пространство не есть величина* [20].

В обыденном представлении пространство — это нечто, лишенное границ и сопротивляющееся проникновению тел, само же пространство неподвижно и от тел не зависит, являясь мерой расстояния между ними. В таком виде пространство дей-

ствительно есть, как говорит Аристотель, место или неподвижный сосуд, заключающий в себе тело [21]. Но тогда представление о пространстве как о самостоятельно существующем и независимом, поскольку оно согласуется с воображением, может быть верным, лишь только если материя в мире ограниченна — либо сама по себе, либо от Бога. Поэтому чтобы доказать тезис о том, что пространство не является чем-либо реально существующим, сначала необходимо доказать дополнительное утверждение об ограниченности материи [22].

Во-вторых, нельзя переносить аналогии человеческого разумо беспредельной протяженности материи: из того, что бесконечность материи или мира может быть воображаема, еще отнюдь не следует ее реальности. Этот аргумент отличается, как кажется, большей ловкостью и искусностью в рассуждении, нежели основательностью. Ибо «прежде всего никто не в состоянии постичь, что материя актуально бесконечна, постигать же ее как неопределенно протяженную — то же, что воображать ее как не имеющую никаких пределов и границ. ...Возможность вещи быть представимой воображению доказывает лишь возможность ее [существования], но не действительное существование. Из воображения не может быть доказана актуальная бесконечность мира, а лишь то, что он (мир.— *Д. Н.*) по потенции больше любой конечной вещи»[23].

Во-вторых, нельзя переносить аналогии человеческого разума на Бога: христианский философ должен отметать все подобные ассоциации, ибо Бог способен увеличивать и уменьшать размеры данного мира по своей воле, т. е. творить и уничтожать материю. Творец может даже удалить из сферы мира все внешние акциденции и всю находящуюся в ней материю, «не нарушая природы сферичности. ...Вера требует и благочестие побуждает нас принять это, разум же этому не противоречит, но скорее защищает и подтверждает»[24]. Аргумент, основанный на представлении о божественном всемогуществе,— общее место в схоластике и постоянно воспроизводится также мыслителями Нового времени.

Наконец, в-третьих, актуальная бесконечность материи противоречит Писанию, поскольку, очевидно, ставит на один бытийный уровень и Творца, и творение.

Таким образом, материя необходимо ограниченна. Выявив эту важную предпосылку, Барроу переходит непосредственно к доказательству самого второго тезиса — что пространство не есть величина и, стало быть, есть реально сущее [25].

1. Если бы вне конечного мира не было пространства, отличного от него, то Бог, который бесконечен по сущности, был бы ограничен в мире. Здесь Барроу неявно, но точно воспроизводит установку Мора: божественная сущность должна быть некоторым образом пространственно выражена, а это и означает, что она не может пребывать в пространственно конечном. Кроме того, «если бы Бог не существовал вне границ материи, наше воображение могло бы представить такое место [вне материи], где Бога нет, и так некоторым образом превзойти божественное существование, но тогда мы не могли бы постигать или познавать Бога как бесконечного».

2. Далее, Бог может сотворить вне этого мира и другие миры, однако в таком случае *уже* должно быть пространство где это могло бы произойти.

3. Если допустить или предположить существование двух миров сферической формы, то, для того чтобы они соприкасались лишь в одной точке, между ними должно быть некое реально существующее промежуточное пространство.

4. Наконец, если существует лишь одна мировая сфера, то при вращении, а также и при другом ее движении одни ее части должны оставлять некоторое пространство, которое затем оказывается занимаемым другими частями, иначе не было бы никакого вращения, то есть мир необходимо должен пребывать в некотором месте или пространстве [26].

Приведя равно основательные и веские аргументы как в защиту, так и в опровержение тезиса о реальном и самостоятельном существовании пространства, Барроу говорит, что не присоединяется ни к тому, ни к другому мнению в отношении столь сложного и двусмысленного вопроса, но предлагает свой собственный способ его разрешения, некий средний путь. Стремясь к тому, чтобы соблюдать законы логики в своих рассуждениях и даже проповедях, Барроу не может допустить, чтобы два противоположных суждения были одновременно верны относительно одного и того же в одном и том же отношении. По-видимому, Барроу, хорошо знакомый со школьной традицией, более того, воспитанный в ней, воспроизводит схоластический строй обсуждения какого-либо вопроса, установившийся в артикулах средневековых «сумм»: сначала приводится вопрос, затем — аргументы за и аргументы против, затем — решение вопроса сначала в категорической форме, за которым следуют разъяснение решения и наконец опровержение возражений против решения.

Пространство, по Барроу, выражает преизбыток божественного присутствия или мощи [27]. Пространство не совпадает с величиной, однако и не есть нечто, в действительности отличное от нее. Иначе говоря, пространство реально, но не является неким актуально сущим. Но что это значит? «Под пространством,— говорит Барроу,— разумеется не что иное, как чистая возможность, одна лишь способность вмещать, вкладывать или... содержать в себе какую-либо величину» [28]. Как таковое пространство есть лишь потенция, возможность тела быть протяженным, иметь определенные очертания и размеры и «существовать либо всецело одновременно, либо последовательно через движение» [29].

Такое определение пространства, полагает Барроу, позволяет разрешить трудности и снять антиномию

пространства, выраженную в двух приведенных выше тезисах:[30]

как возможность пространство вечно и бесконечно, однако оно не превращается тем самым в нечто самодовлеющее и никак не ограничивает божественное совершенство и бесконечность;

пространство отлично от величины и не совпадает с ней, так же как возможность не совпадает с действительностью или потенциальность — с актуальностью;

указанное понятие пространства не противоречит обыденному словоупотреблению. Когда говорится, что нечто находится между телами, это означает, что нечто может быть туда помещено;

поскольку пространство есть потенция, снимается аргумент Зенона, ибо для существования возможности не требуется другая возможность, но она — повсюду, ибо Бог не ограничен в возможности поместить кудалибо какое-либо тело или величину;

из неограниченности возможности не следует с необходимостью бесконечность материи;

никоим образом не ограничивается и не отменяется вездесущность Бога, поскольку вездесущность означает, что он может присутствовать везде, где только нечто может существовать;

понятие пространства согласуется с геометрией, поскольку нет нужды, чтобы между двумя точками или между границами всегда реально существовал или наличествовал некий посредник. Иначе говоря, линия полностью определяется своими границами и реальное существование фигуры означает существование через порождение или конструирование ее границ, а то, что существует между ними, существует в возможности;

понятие пространства удовлетворяет также и физическим экспериментам и явлениям, предполагая столько пустоты для помещения в ней тела, сколько требуется. Но при этом пустота не является чем-то действительно существующим, наделенным реальными измерениями и не перемещается вместе с телами.

Однако следует заметить, что подобное определение пространства обладает и некоторой двусмысленностью [31]. Как пространство, заключенное в пределах данной фигуры, оно определенно, а как пространство — возможность существования той же фигуры неопределенно. Далее, пространство — в возможности по отношению к реально существующим вещам, которые могут быть

в нем обретены, оно же действительно в его связи и отношении к единственной и конечной действительности, Богу, поскольку до творения мира, утверждает кембриджский мыслитель, *уже* было пространство.

Определение пространства, полагает Барроу, вполне согласуется с представлениями геометров о том, «что всякая величина занимает пространство, что никакое пространство не связано с определенной величиной, но может быть последовательно заполнено... бесчисленным их множеством... что никакая величина не связана с определенным пространством... что не более одной величины может занимать в одно и то же время одно и то же пространство... т. е. если величин больше одной, они требуют больше одного пространства, т. е. места, или что одна величина полностью исчерпывает все единичное конституирующее пространство»[32],— иначе говоря, величина существенно характеризуется непроницаемостью. То же свойство характеризует тело и в представлении Мора (а также в представлении Лейбница — как способность тела отражать удар), однако у него помимо того, что тело непроницаемо, оно безгранично делимо, тогда как протяжение в телах есть нечто актуально единое и цельное и потому неделимое. У Барроу, напротив, пространство, будучи потенциальностью, бесконечно делимо и в этом отношении не отличается от тела[33].

Свойство непроницаемости вполне согласуется с наблюдаемыми явлениями: столкновение тел и толкающая их сила, связанная с «зависимостью движений в геометрии» (т. е. построением кривой посредством движения), соответствуют этому свойству, ибо если бы несколько величин или тел могли одновременно пребывать в одном месте, они никоим образом не могли бы толкать друг друга и никакого соударения не могло бы произойти[34]. «Одна и та же величина,— замечает Барроу,— занимающая множество пространств (т. е. мест.— *Д. Н.*), обретет и множество протяженностей, поверхностей и всех прочих свойств величины; поэтому она не будет уже одной величиной, но превратится во множество величин»[35]. Это оказывается чрезвычайно полезным для геометров, поскольку дает возможность сравнивать величины, упорядочивать и соотносить их между собой. Пространство задает соответствие и расчисленность мира математических объектов и мира объектов физических, обретающих соответственно гео-

метрическую или физическую телесность актом божественного творения в бесконечном (как возможность, заранее, до акта творения неопределенном) и не зависимом ни от вещи, ни от субъекта пространстве. В таком случае творцом геометрических фигур выступает также и человек — геометр, вылепляющий в своем воображении образ фигуры: ведь геометрические объекты не даны сразу, но строятся посредством движения.

Таким образом, пространство, по Барроу, есть бесконечная в своей неопределенности возможность творения конечных фигур и вещей[36], возможность обретения ими своей реальности, своего *телоса*. При этом пространство может быть равно как пространством геометрии, так и пространством физики, «так что то, чего разум требует, рука частично может сделать, и практика может в определенной мере соперничать с теорией»[37]. Отсюда ясно, что наука умозрительная (геометрия) и экспериментальная (физика) сходятся, поскольку обе изначально опираются на представление о *пространстве*. Это опять же дает возможность обретения точного знания о вещах, которые находятся в становлении и потому неточны,— не случайно Барроу выступает против разделения математики и натурфилософии[38]. Такое конечное совпадение теории и практики, геометрии и физики, есть «подлинное основание науки... устанавливающее значение разума с одобрения опыта»[39].

Итак, пространство в том виде, как оно введено Барроу, имеет несколько странный характер: не субстанция и не атрибут, оно есть чистая возможность и основание любого явления, как геометрического, так и физического, но при этом как бы возможность, уже реально осуществленная, поскольку существует до мира и величины и предшествует их творению.

Проблема времени у И. Барроу. Рассуждая о пространстве, Барроу замечает: «Как пространство относится к величине, так... время — к движению, значит, время есть некоторым образом пространство движения»[40]. Иначе говоря, мыслитель исходит из того, что время определенным образом связано с движением. Проблему времени Барроу подробно обсуждает в первых нескольких лекциях по геометрии[41]. «Говоря абстрактно,— отмечает он,— время есть пребывание некоторой вещи в своем бытии»[42].

Рассмотрение времени у Барроу до некоторой степени параллельно рассмотрению пространства. Время,

так же как и пространство, предшествует творению мира, являя собой то ubi, в котором произошел самый акт творения. «Подобно тому как до мира, а также и ныне было бесконечное пространство вне мира (с которым сосуществует Бог)... так и до мира и вместе с миром (хотя и вне мира) было и есть время, поскольку до появления мира некоторые сущности[43] пребывали искони в своем бытии, так же точно и теперь они могут по-прежнему существовать вне мира. ...Время, таким образом, означает не актуальное существование, но способность или возможность постоянного существования, подобно тому как пространство выражает способность величины помещаться где-либо»[44].

Таким образом, пространство логически предшествует телу как возможность его пребывания, время — как возможность его дления или некоторого движения, что, с одной стороны, внутренне связывает пространство и время, а с другой — предполагает некую абсолютную точку отнесения, позволяющую различать движение и покой, дление и пребывание. Такой точкой абсолютного отсчета или видения для Барроу является, очевидно, божественный разум, а также человеческий в той мере, в какой он причастен божественному. Как отмечает современный исследователь, «возможность того, что время могло бы логически предшествовать пространству и что пространство длится и таким образом требует действительного дления для своего существования, не обсуждается Барроу. Вопрос логического предшествования возникает лишь в связи с материей»[45]. Но, видимо, потому Барроу и не говорит о логическом предшествовании времени пространству или наоборот, что, во-первых, они различаются как постоянное выхождение вне и постоянное пребывание (для кембриджского мыслителя во времени нет ничего, что могло бы быть тождественным) и, во-вторых, и пространство, и время суть *возможности*, а возможность, как было отмечено при опровержении аргумента Зенона, не предполагает для своего существования чего-либо предшествующего, т. е. пространства пространства, времени времени и т. д.

Пространство и время выражают возможность существования материи как субстрата тел и в этом смысле суть как бы предзаданные формы ее существования, но тем не менее они не являются совершенно ни от чего не зависящими и самостоятельными сущ-

ностями, а лишь некоторыми выражениями божественной жизни и пребывания.

Время не измеряет длительность божественной жизни (Бога), но лишь представляет, передает ее. При этом, однако, время и пространство имеют для Барроу также существенно математический характер: они суть основа измерения, основание науки. Время, передающее длительность божественной жизни, которая не приемлет, по Барроу, изменения, равно в своем длении и в этом смысле есть абсолютно однородная, равномерная и непрерывная величина, дающая возможность измерять или сравнивать с ней всякое наблюдаемое движение (хотя сама движением не является). «Количество времени не зависит ни от покоя, ни от движения; перемещаются ли вещи или же стоят на месте, спим ли мы или бодрствуем, время течет равномерно»[46]. Время, таким образом, есть обеспечиваемая божественной неизменностью возможность измерения бытия вещи числом или, что для Барроу то же самое, величиной. Более того (и это кажется странным на первый взгляд), время само есть некая величина, и чтобы мы могли в ней что-то *различать*, необходимо движение, которое и служит мерой этой величины. Но что это за величина?

Время, говорит Барроу, есть «величина абсолютная, не зависящая от какого бы то ни было отнесения к мере: все же мы не можем заметить в ней эти величины [47] иначе, нежели через приложение мер; так, время само по себе есть величина [48], хотя для того чтобы величина времени могла нами различаться, нужно прибегнуть к помощи движения как меры, посредством которой мы судим о временных величинах и сравниваем их друг с другом. Таким образом, время, будучи чем-то измеримым, предполагает движение, поскольку если бы все вещи оставались неподвижными, мы никоим образом не могли бы различить, сколько времени прошло; возраст вещей был бы неизвестен, а их рост сокрыт от нас»[49].

Каково же соотношение движения и времени? «Неправомерно возражать,— говорит Барроу,— что раз время обычно рассматривается как мера движения и поскольку различия в движении (более быстрое, медленное, ускоренное, замедленное) определяются из предположения времени как известного, то, стало быть, величина времени не определяется движением, а ве-

личина движения — временем. Однако ничто не мешает времени и движению определяться друг другом в следующем отношении. Подобно тому как мы сначала измеряем пространство при помощи некоторой величины, а выяснив, каково оно по величине, измеряем затем другие сходные величины при помощи пространства, так же прежде мы счисляем время некоторым движением и лишь затем судим по нему о других движениях, что, очевидно, есть не что иное, как сравнение одних движений с другими посредством времени, подобно тому как посредством пространства мы исследуем отношения величин»[50].

Таким образом, движение, во-первых, есть некая *актуализированность* на фоне своей возможности — «посредника», каковым является время, так же как тело представляет собой актуализацию возможности — пространства. Во-вторых, движение, как и тело, есть *величина*, т. е. оно непрерывно и бесконечно делимо. Но тогда возникает вопрос: если и время, и движение — величины (хотя первое — в возможности, второе — в действительности), то как могут они взаимоопределяться в указанном Барроу смысле, т. е. каким образом движение может определяться движением через посредство времени? Разрешение этого вопроса мы находим у Аристотеля в последних главах IV книги «Физики» (а Барроу очень хорошо ее знал и постоянно ссылался на Аристотеля). Однако у греческого философа время в цепи мерной зависимости движение — время — движение выступает как *единичное* время, *ограниченное* тем, что всецело из времени выпадает и не принадлежит ему, а именно, неделимыми моментами «теперь», — за счет этого мера времени оказывается точной и, кроме того, не зависящей от движения. Барроу же не принимает никакого неделимого момента «теперь», «вдруг», поскольку такой момент не является величиной и потому оказывается вне научного рассмотрения, так что если Барроу и уподобляет время геометрической фигуре как порождаемой движением точки, то эта точка есть часть порождаемой ею линии и принадлежит ей.

Границы времени как измеряющему движение (ибо не имеющее границ мерой быть не может) задаются, считает Барроу, не самостоятельной временной сущностью, но человеческими чувственными способностями, вовлеченными в процесс наблюдения какого-

либо движения. Поскольку же чувственные данные не имеют непреложной численной точности, постольку и время, коим измеряется некое движение, а через него и все другие движения, есть лишь человечески уподобленное приближение к совершенному и абсолютно равномерному и непрерывно текущему истинному времени. «Чтобы определить [количество] времени, следует выбрать такое движущееся, которое, по крайней мере в отношении периодов своего движения, сохраняет равное устремление и покрывает равные расстояния»[51]. Обычно для этой цели выбираются движения небесных тел как наиболее регулярные и не претерпевающие видимого изменения, однако, отмечает Барроу, «возможно, это и удивит кого-то, но, строго говоря, небесные тела не являются в действительности первыми и изначальными мерами времени — скорее таковыми будут движения, замечаемые нашими чувствами в непосредственной близости от нас и становящиеся предметом наших экспериментов, поскольку о регулярности небесных движений мы судим посредством них. Даже само Солнце не является подходящим судьей и не может быть принято в качестве надежного свидетеля до тех пор, пока истинность его показаний не подтвердится измеряющими время инструментами»[52].

Это очень существенное замечание: залогом непрерывности и равномерности единичного движения (меры времени) являются уже не естественные, Творцом данные движения небесных тел, а движения, *конструируемые человеком* и выверяющие природные движения. Это — оборотная сторона события, выразившегося в XVII в. в утрате неделимой формы и, применительно ко времени, вневременного начала, в своеобразной имманентизации времени, означающей утрату вечности как собранной в одно мгновение бесконечной длительности.

Впрочем, некий рудимент этого вневременного неделимого начала в учении Барроу все-таки есть, что побуждает его сказать: «...Поскольку время, как было показано, есть равномерно протяженная величина, все части которой соответствуют или пропорциональны частям равномерного движения, время может быть адекватно представлено нашему разуму или воображению любой однородной величиной, в особенности же самой простой, каковыми являются прямая или окружность — в них найдется немало аналогий со

временем. Ибо помимо того, что время имеет части, совершенно подобные между собой, разумным будет также считать его величиной, наделенной лишь одним измерением, поскольку оно постигается нами как конституируемое простым сложением последовательных моментов или, если можно так выразиться, непрерывным течением (flux) одного момента. Поэтому мы и определяем величину времени длиной проведенной линии. Подобно тому как линия рассматривается как след движущейся точки и воспринимает от точки некоторую неделимость, от движения же — делимость в отношении длины, так же и время понимается как след непрерывно текущего мгновения и воспринимает от мгновения определенную неделимость, делимо же оно постольку, поскольку представляет собой последовательный поток. И подобно тому как величина линии зависит только от длины, результата движения, так и величина времени возникает из одной развернутой в длину последовательности, которую выражает и определяет длина пройденного пространства»[53].

Однако точка, порождающая образ времени, о котором говорит английский мыслитель,— линию, не есть вневременная форма, «теперь» в собственном смысле, ибо из вневременного, тем более из неделимого и непротяженного, нельзя составить или получить суммированием протяженную линию. Не может и вневременная точка прочерчивать временной след — точка эта необходимо должна быть однородной с линией или, в данном случае, со временем и являться как бы лишь «остановкой», «сколом», имеющим просто на единицу меньшую размерность, но со временем принципиально сопоставимой.

Отказ от вневременной или внелинейной точки, являющейся вместе с тем и границей, формой линии или времени и, стало быть, не-делимой, не-величиной, привел также к тому, что представлением божественной жизни стало непрерывное течение абсолютной длительности, а не единомгновенная собранность вечности.

Сказанное можно подытожить следующим образом. Время представляется одномерной равномерно протяженной величиной («если бы время было неравномерным, оно бы не допускало измерения»), оно не зависит в своем существовании ни от движения, ни от познающего субъекта, не зависит и от вещей и их взаимных расположений и отношений. Движение же лишь являет

время, и образ его — прямая линия или окружность, которые, впрочем, не суть само время, ибо образ сколь угодно может отличаться от прообраза. (Но образ во всяком случае однозначно соответствует прообразу: сколько времени «утекло», такова и длина линии. Однако линии ведь могут оказаться и несоизмеримыми, как, например, диагональ квадрата с его стороной или диаметр с окружностью, тогда несоизмеримыми окажутся и разные части времени.) Время — не мера движения, оно «совершенно не зависит от движения в своей абсолютной внутренней природе» и есть «абсолютная величина, не зависящая ни от какой меры».

Время, как его понимает Барроу,— это возможность или способность дления или движения, однако, как и в случае пространства, возможность некоторым образом уже реально осуществленная и как таковая выражающая, подобно пространству у Мора, божественное присутствие в мире, и здесь проявляется пантеистическая тенденция вовлечения Бога в мир. Однако у Барроу пространство и время имеют ярко выраженный математический характер: они являют собой возможность измерения всякой величины, приближение меры познания вещи к истинной и божественной ее мере. В этом — коренное переосмысление роли пространства и времени в познании и конституировании мира: пространство и время оказываются чем-то близким к божественному атрибуту, хотя и с трудом поддаются анализу в терминах традиционного схоластического разделения на атрибут и субстанцию, оказываются некими не вполне отчетливыми и с трудом постигаемыми разумом представлениями или выражениями божественной сущности. «Подобно тому как пространство перестало быть акцидентальным в его связи с предметами и относительным в его связи с величинами... став самосущим (за исключением своего отношения к Богу),— справедливо замечает Э. Берт,— так и время перестало рассматриваться лишь как мера движения и стало чем-то таинственным, в конечном итоге имеющим религиозное значение; притом же вполне независимое от движения, но движением измеримое, оно переходит от вечно длящегося к вечно длящемуся в своем неизменном математическом течении»[54].

Пространство и время, предшествуя миру, являются тем, в чем Бог творит мир и познает его как свое

творение, свое произведение, так что акт творения может быть представлен как акт видения Богом мира в пространстве и времени.

Наконец, пространство и время, утратившие свою причастность единой собранности и неделимости, составляют в своих абсолютных непрерывности и равномерности условия возможности существования естественных наук как наук точных и строгих. Всякая же наука точна постольку, поскольку основана на измерении и занимается исследованием непрерывной величины, и в этом смысле она есть математика по преимуществу. Математика для кембриджцев тождественна геометрии, а геометрия, конструирующая предмет своего изучения — совершенную геометрическую фигуру — посредством движения, опирается на пространство и время как основные свои предпосылки, и, таким образом, в конечном счете всякая наука коренится в неизменной длительности и вездесущности божественной жизни. Человек выступает в XVII в. как причастный в своем познании Богу, который гарантирует в таком случае достоверность и непреложность знания. Причастность же осуществляется двояко: во-первых, как причастность познающего субъекта — через врожденные идеи и свет разума и, во-вторых, через познаваемый объект, посредством пространства и времени, так что и естественный свет, и пространство и время суть теофании — неизбывные проявления Бога в человеческой душе и мире.

2.2. ТЕЛО И ЕГО ОБРАЗ. Т. ГОББС

Томас Гоббс (1588—1679) неизменно вызывал критику кембриджских платоников[55]. Этого мыслителя можно считать выразителем одной из важнейших установок науки и метафизики XVII в.— представления, связанного с полной утратой формы, структурирующего начала, сведением его к чему-то случайному и акцидентальному. В центре всей онтологии Гоббса стоит понятие *тела*. Тело — это изначально данное, само по себе сущее, ни к чему далее не сводимое[56]. «...Телом является все то, что не зависит от нашего мышления»[57]. Всякое тело ограниченно и конечно[58] и, кроме того, с необходимостью материально, ибо нематериальное тело «ничего не обозначает так же, как „четырехугольник кругл“»[59].

Воздействуя на чувственные способности человека, тело является причиной *ощущений*, усваиваемых человеческим мышлением в виде образов [60] и составляющих изначальный, или, если можно так выразиться, атомарный материал мышления, причем, подчеркивает Гоббс, мы имеем дело лишь с образами, а не с самими вещами [61]. Все образы делятся на образы внутренних состояний нашего духа, которые для Гоббса в значительной мере случайны и не имеют самостоятельной ценности, и на образы внешних вещей — источник всякого познания. Если же тело не воздействует на чувства непосредственно (скажем, когда человек, видящий какой-либо предмет, закрывает глаза, у него остается некоторый образ, но уже не столь отчетливый), то ощущение становится ослабленным и как таковое оно есть *воображение* [62]. Когда «мы желаем выразить факт *ослабления* и обозначить, что ощущение поблекло, устарело и отошло в прошлое, мы называем его памятью. ...Воспоминания или память о многих вещах называются *опытом*»[63]. Образам, данным в опыте, человек произвольно присваивает *имена*, которые являются знаками образов и представлений, но ни в коем случае не самих вещей или тел [64]. От элементов — имен — мышление переходит к их связыванию в *суждения*, причем процесс рассуждения «есть не что иное, как *подсчитывание* (т. е. складывание и вычитание) связей общих имен с целью *отметить* и *обозначить* наши мысли»[65], поскольку «имена могут быть даны всему, что может быть сосчитано, т. е. сложено одно с другим»[66]. Суждения, в свою очередь, связываются по определенным правилам в силлогизмы.

Таким образом, знание для Гоббса есть некое всецело условное связывание по законам логики (где главное требование — непротиворечивость) или «подсчитывание» единичных эмпирических телесно обусловленных явлений, находящих свое произвольное обозначение в слове, так что и «наука есть знание связей и зависимостей фактов». «...Знание последовательности слов...,— утверждает мыслитель,— называется наукой»[67]. В соответствии с этим всякое знание Гоббс делит на относительное, т. е. знание зависимости одного утверждения от другого, которым занимается наука или философия, и знание абсолютное, т. е. знание факта [68]. В этом сказывается крайняя номинали-

стическая тенденция английского мыслителя. Последовательно проведенная, она позволяет ему сказать: «...*Истина* и *ложь* суть атрибуты речи, а не вещей. Там, где нет речи, нет ни *истины*, ни *лжи*»[69].

Пространство и время: воображаемое представление реальности. Тот же эмпирически ориентированный номинализм проявляется и в трактовке Гоббсом пространства и времени[70]. «Если мы вспоминаем какую-нибудь вещь, существующую в мире...,— говорит он,— или представляем ее себе в нашем воображении и при этом обращаем внимание (совершенно абстрагируясь от ее свойств) только на то, что она имеет бытие вне нашего сознания, то мы получаем то, что мы называем *пространством*. Это пространство является, конечно, лишь воображаемым, ибо оно всего-навсего продукт воображения»[71]. Пространство есть «воображаемый образ существующей вне нас вещи, поскольку она просто существует»[72]. Пространство, полагает Гоббс, не существует в действительности, поскольку актуально существуют лишь тела. Оно является принадлежностью сознания и, так же как и сознание, случайно, ибо обусловлено внешними предметами и не имеет собственной сущности, а потому выражает лишь возможность присутствия тела, возможность быть заполненным им, а не действительную заполненность. Тело в своей наличной данности всецело определяет эту возможность, осуществляя и исчерпывая ее. Однако, говорит Гоббс, если бы мир вдруг исчез, но при этом остался хотя бы один наблюдатель, он в своем воображении все равно имел бы нечто, называемое пространством, в которое снова можно было бы вкладывать мир.

Пространство, таким образом, в том виде, как оно представлено Гоббсом, обладает странным характером: оно не есть действительность, ибо таковой является лишь тело, но не есть и чистая возможность, потому что все-таки существует некая наличность сознания, а скорее, это — некоторым образом как бы уже осуществленная возможность[73]. Поскольку же тело Гоббс понимает как то, что принципиально отлично от мышления, не зависит от него и его определяет, а кроме того, «совпадает с какой-нибудь частью пространства или имеет с ним равную протяженность»[74], остается неясным, каким образом реально существующее тело может занимать равное ему воображаемое пространство.

По-видимому, вопрос этот волновал и Гоббса. Мыслитель обращается к известному понятию акциденции, обозначающему то, что «находится в субъекте не как часть его, а так, что и без нее субъект продолжает существовать»[75]. Поскольку же, по Гоббсу, тело вполне независимо от сознания, постольку акциденция является «способом, посредством которого мы представляем себе тело»[76], ибо, если случится, что мы его не представляем, то субъект, т. е. тело, все равно будет существовать, так как находится вне и независимо от сознания. «Иными словами, акциденция есть определенная способность тела, благодаря которой оно вызывает в нас представление о себе»[77]. Так, если одна часть тела видна, а другая — нет, то это потому, что тело обладает протяженностью (т. е. протяженность — акциденция); в один момент тело находится здесь, а в другой — нет, потому что тело обладает движением (т. е. движение — акциденция). (Можно также добавить: в один момент тело воспринимается и познается разумом, в другой — нет, т. е. для Гоббса и разум — акциденция тела.)

Гоббс различает пространство и протяжение тела, «которое есть то же самое, что и его величина, или то, что некоторые называют *реальным* пространством»[78]. Пытаясь избавиться от абсурдности ситуации, когда реальное тело действительно пребывает в пространстве, существующем лишь в воображении и являющем собой возможность тела быть налично представленным в фантазии, английский философ разграничивает воображаемое пространство, или собственно пространство, и пространство реальное, подчеркивая, что «воображаемое пространство есть акциденция сознания, величина же — акциденция тела, существующего вне сознания»[79].

Чтобы иметь возможность сопоставить пространство реальное и воображаемое, или пространство и величину, как две акциденции — тела и сознания, Гоббс вводит понятие места. «Пространство... совпадающее с величиной тела,— пишет он,— называют *местом* тела»[80]. Место есть часть пространства, занимаемая или заполняемая телом, «по своей природе место определяется не поверхностью... а заполнением пространства»[81]. Пространство, занятое каким-либо телом, называется заполненным, пространство, не содержащее никакого тела,— пустым[82].

Гоббс приводит следующие аргументы, подтверждающие, по его мнению, отличие пространственного и воображаемого места от реальной и телесной величины: 1) тело всегда сохраняет величину, но не всегда сохраняет место (при движении); 2) место — продукт воображения, величина тела есть его акциденция; 3) место — ничто вне сознания; величина — ничто внутри сознания; 4) место — воображаемое протяжение, величина — действительное протяжение; 5) место неподвижно, величина подвижна[83].

Однако и при таком определении места остается недоумение: ведь если место есть то, где пространство совпадает с величиной, то опять-таки оказывается, что реальное находится в воображаемом не в том смысле, что одно пребывает в другом в качестве образа, а в смысле буквальной наполненности, поскольку величина — продукт тела, а место — продукт воображения (разум и воображение для Гоббса являются совершенно однопорядковыми). Кроме того поскольку акциденция есть *способ представления* тела сознанию, постольку и существование величины как акциденции тела обусловливается также телом. Однако представленной величина оказывается тем не менее в сознании и сознанию, так что проблема не решается, а лишь переводится в другой план: даже если величина и место, будучи акциденциями соответственно тела и сознания, совпадают в мышлении-воображении, то сам *способ явления* тела в акциденции величины остается совершенно неуловимым и близким, пожалуй, к оккультным качествам, против которых считали своим долгом бороться почти все мыслители XVII в.

Барроу критикует положение Гоббса о том, что пространство есть призрак, или образ, реально существующего тела, утверждая, что пространство — не образ, «а предмет образа, воображаемое, но не само воображение и не продукт воображения»[84]. Пространство для Барроу есть возможность, существующая помимо воображения, иначе нельзя объяснить, как может действительно существующее тело занимать воображаемое пространство. Если же в пространстве оказывается помещенной некая вещь, оно должно исчезнуть, прекратить свое существование: потенция исчерпывается актом. Это подобно тому, «как в обыденной речи справедливо говорят, что в наполненный сосуд нельзя больше ничего поместить из-за отсутствия [в нем] места или пространства»[85].

К этому возражению в девятой математической лекции Барроу добавляет следующее: «Он (Гоббс.— *Д. Н.*) определяет пространство как идею или образ тела, место — как совпадение пространства с величиной тела, движение — как оставление одного места и обретение другого. Однако для всякого очевидно, сколь противоречивы эти положения между собой и сколь нелепы и несогласны друг с другом следствия... [ведь] место будет не чем иным, как совпадением моего, вашего или еще какого угодно образа с величиной... как если бы папа римский жил не в Ватиканском дворце в Риме, но пребывал в воображении каждого человека, который думает о нем... Но скажите, совпадает или сосуществует ли величина тела с образом, или идеей разума? Как образ, призрак [может] разделять тела или помещаться меж ними? Как может образ быть занятым, заполненным, разделенным, измеренным и быть субъектом многих других атрибутов, которые сам он (Гоббс.— *Д. Н.*) не колеблясь приписывает пространству, определив его как воображаемое?»[86] Второй аргумент Барроу против концепции Гоббса выглядит не менее серьезным и основательным, чем первый.

Понятие времени Гоббс вводит также через понятие тела: «Подобно тому как тело оставляет в нашем уме образ своей величины, движущееся тело оставляет в сознании образ своего движения, т. е. идею тела, непрерывно меняющего свое место. Эта идея, или этот образ, есть то, что я называю временем... Необходимо также признать, что время существует не в самих вещах, а только в мышлении, осуществляемом нашим разумом»[87].

Как и пространство, время есть лишь *образ* того, что, по Гоббсу, только реально и существует,— образ тела, вернее даже не самого тела, а его акциденций: протяжения и движения. Время отражает тенденцию тела к изменению, пространство — к пребыванию. Как пространство, так и время безграничны, вопрос же об их бесконечности видится Гоббсу лишенным смысла. «Все, что мы себе представляем,— утверждает философ,— *конечно*. В соответствии с этим мы не имеем никакой идеи, никакого понятия о какой-либо вещи, называемой нами *бесконечной*... Когда мы говорим, что какая-либо вещь бесконечна, мы этим обозначаем лишь, что не способны представить себе конец и пределы названной вещи, так как мы имеем представле-

ние не о самой бесконечной вещи, а лишь о нашей собственной неспособности»[88]. Поэтому пространство и время бесконечны потенциально: им всегда могут быть приписаны в качестве меры количество шагов или часов, большее любого данного[89].

В соответствии со своей номиналистической установкой Гоббс заявляет, что «о пространстве и времени, не имеющих границ, нельзя сказать, что они представляют собой целое или единство. Они не представляют собой *целого*, так как не могут быть составлены из частей. ...Они не являются также *единствами*, ибо единством мы называем что-нибудь по отношению к чему-нибудь другому. Но нельзя представить себе два бесконечных пространства или два бесконечных времени»[90], поскольку сущее — лишь — тело, а оно конечно. Вполне последовательно Гоббс заключает, что пространство и время — не целое и единое, а бесконечно делимое («все части, на которые разделено что-либо, в свою очередь могут быть разделены»[91]) и единичное[92]. Поэтому, когда английский философ говорит о пространстве и времени, следует понимать: речь идет вот об этом пространстве или времени, как образе вот этого тела. Иначе говоря, образуется некая перечислимая множественность: сколько тел, столько и образов, столько и пространств и времен.

Время для Гоббса — это образ движения, «поскольку мы представляем в движении то, что совершается раньше и позже, или последовательность... время есть число движения соответственно тому, что совершается раньше и позже, или время есть образ считаемого движения»[93]. Движение же, с одной стороны, являет собой акциденцию тела, а через акциденцию тело дано мышлению. С другой стороны, движение — это непрерывная перемена мест, т. е. переход из одного места в другое. Движение соотнесено с состоянием покоя («покоящимся называется то, что в течение известного промежутка времени остается в одном и том же месте; движущимся же или двигавшимся — то, что раньше находилось в ином месте, чем теперь, независимо от того, пребывает ли оно в данный момент в состоянии покоя или в состоянии движения»[94], однако приоритет Гоббс, несомненно, отдает становлению и движению, а не пребыванию и покою. Не случайно он утверждает, что Бог — это «нечто находящееся в вечном движении»[95].

Признание движения реальной акциденцией позволяет Гоббсу избежать логического круга, idem per idem, где время определялось бы через движение, а движение — через время (из этого круга у философа заведомо не было бы выхода, поскольку он не признает никакого дискретного структурирующего начала, оформляющего либо определяющего непрерывное течение времени или движения). В результате у Гоббса получается довольно-таки сложная последовательность зависимостей, не замеченная, по-видимому, самим мыслителем: время (акциденция сознания, или воображения) есть образ движения, движение (акциденция тела, или реальная акциденция) определяется в зависимости от места (акциденции сознания), место — в зависимости от протяжения (акциденции тела), протяжение же есть способ явленности тела. В таком ряду воображаемых и реальных акциденций, взаимном их отображения, видна логическая непоследовательность, поскольку разделение акциденций тела и сознания было изначально введено Гоббсом для жесткого разграничения объекта и субъекта как первичного и вторичного. Кроме того по-прежнему остается непроясненным способ представления тела в его акциденциях, и тем самым возникает сомнение в возможности познания тела в его совершенной независимости от познающего субъекта.

2.3. ВЕЧНОСТЬ, ВРЕМЯ И «ТЕПЕРЬ». АРИСТОТЕЛЬ И ФОМА АКВИНСКИЙ

Определяя время как образ движущегося тела, Гоббс утверждает: «Я в данном случае не отступаю ни от обычных воззрений, ни от определения, данного Аристотелем... согласно которому время есть число движения соответственно тому, что совершается раньше и позже [96]... счет есть акт разума... время есть образ считаемого движения... Другое же определение (Аристотеля.— *Д. Н.*), а именно, „время есть мера движения"[97], является, напротив, не столь точным, ибо мы измеряем время движением, а не движение временем»[98].

Несмотря на все заверения Гоббса, он все-таки отступает от определения Аристотеля в одном очень существенном пункте: для Гоббса, как и для Декарта и вообще для всей новой науки, число есть величина,

т. е. число непрерывно, бесконечно в обе стороны — как в отношении увеличения, так и в отношении деления. Для античной математики это невозможно [99]: она прочно сохраняет различение непрерывной, телесной величины и числа, составленного из неделимых и самосущих единиц. О числе Аристотель в «Метафизике» замечает: «...Ведь множество неделимых [единиц] и есть некое число... число составляется из неделимых, а пространственные величины — нет» [100]. При этом число в античности имеет характер единораздельного: с одной стороны, оно составлено из неделимых единиц и является элементом числового ряда, с другой — оно есть самосущее и далее никак не разложимое и не стоящее ни в какой последовательности (так, с одной стороны, число «семь» состоит из семи неделимых единиц, с другой — оно есть просто «семерка» как принцип некоего бытийного начала, само-по-себе-сущее).

Гоббс же утверждает: «...Обычное определение — единица есть то, что неделимо,— ведет, очевидно, к нелепым выводам, ибо исходя из него можно было бы заключить, будто то, что делимо, представляет собой множество, т. е. будто все делимое есть уже деленное. А это явный абсурд» [101]. Такое заключение можно было бы сделать, лишь если отвергнуть существование неделимых форм, а всякое сущее, тело, предполагать бесконечно делимым в своих частях и поэтому составленным не из актуального числа неделимых частей, но лишь из потенциально бесконечного их количества.

Время и «теперь» в метафизике Аристотеля. Для Аристотеля время есть число движения, но поскольку «движущееся движется от чего-нибудь к чему-нибудь и всякая величина непрерывна, то движение следует за величиной: вследствие непрерывности величины непрерывно и движение, а вследствие движения — время» [102]. Аристотель принимает время не как число (ἀριθμός) в подлинном смысле, но и не как величину (μέγεθος) — оно есть «число считаемое, а не посредством которого считаем» [103]. Время как бы содержит в себе оба начала — и непрерывности, и дискретности. Для античного мыслителя совершенно неприемлемо положение Гоббса, что «мы измеряем время движением, а не движение временем» [104]. Напротив, согласно Аристотелю, «временем определенного движения измеряется количество и движения и времени» [105]. Рас-

смотрим несколько подробнее это аристотелевское положение, поскольку оно имеет первостепенную важность для понимания времени в русле новой традиции философии и науки XVII в.

Вопрос: «Как может быть, чтобы временем измерялось количество и движения, и времени?» — можно сформулировать иначе: что для времени — числа считаемого есть число считающее и что есть его единица и как происходит счет, коль скоро, как справедливо замечает Стратон, «число дискретно — количественно (διωρισμένον ποσόν), тогда как движение и время — непрерывны, а непрерывное не поддается счету (οὐκ ἀριθμητόν)»?[106]

Когда Гоббс говорит, что время есть число движения, за единицу этого числа *он* произвольно принимает одно из многих «времен», соответствующее произвольно выбранному вот этому наблюдаемому телу, остальные же времена соотносятся в представлении философа с этим произвольно выбранным временем, с установленной таким образом единицей измерения времени и движения. Единица эта не неделима — напротив, она есть непрерывная величина, ибо за единицу можно принять и половинную величину, и в два раза большую.

Совсем иное в платонической традиции: время определяется через вечность (αἰών), целокупную единомгновенную собранность, где нет никакого различения на прошлое и будущее, никакого разделения частей и никакого изменения[107]. Когда же вечность, оказывается отнесенной к миру, она распадается на последовательность моментов «теперь», и, кроме того, из нее выделяется длительность, и таким образом происходит время («...Время „выпадает“ из вечности»,— пишет кембриджский платоник Мор Декарту[108]). Само-образование времени может мыслиться либо как имеющее временное же начало, либо как вневременное, и тогда время оказывается безначальным, существующим всегда[109]. Однако это не имеет принципиального значения: важно то, что непрерывно изменчивое и преходящее настоящее представляется через взаимодействие двух принципиально разнородных компонентов: времени (χρόνος) и «теперь» (νῦν), где время представляет собой некую длящуюся, числовую связь[110], а «теперь» — это остановка в удержании целого и мгновенный переход в другое.

Во взаимодействии времени и «теперь» и коренится ответ на сформулированный выше вопрос о том, каким образом временем может измеряться количество и движения, и времени: «...Ограниченное [моментами] „теперь" и кажется нам временем. Это мы и положим в основание»[111]. Аристотель поясняет, каким образом происходит счет времени как считаемого числа движения: «Мы не только измеряем движение временем, но и время движением — вследствие того, что они определяются друг другом, ибо время определяет движение, будучи его числом, а движение — время»[112].

Однако в отличие от представлений, развитых в новой механике, у Аристотеля движение и время не вращаются в замкнутом круге взаимного непрерывного определения (ибо единица измерения условна и непрерывна и не выводит за рамки тавтологии) — количество и движения, и времени измеряется временем определенного движения[113]. Определенного значит такого, в котором положены четкие границы и пределы. Иными словами, время перемеривается временем единичного движения, и тогда время этого единичного движения перемеривает целое время. Но что оформляет само единичное движение, кладет ему предел? Очевидно, это не время, иначе мы снова попадем в неопределенный и непреодолимый круг, не непрерывная величина, которая границей быть не может, поскольку бесконечно делима, но — «теперь». Именно «теперь» разрывает круг и именно поэтому Аристотель говорит, что «„время" есть число перемещения, а „теперь", как и перемещаемое, есть как бы единица числа»[114].

Таким образом, у времени как бы две единицы (из коих новая наука сохранила лишь первую), что опять-таки указывает на его двойственную природу величины-числа: *непрерывная*, вырезаемая в самом времени временем единичного движения (связанного со скоростью в современном понимании), и *дискретная* — «теперь», кладущая пределы непрерывной единице.

Дискретно-количественный характер времени обусловливается подобным совмещением в нем непрерывности — от движения и дискретности — от «теперь». «Теперь» — это то, чем оформляется само время. «Теперь» не есть микротомический срез времени, не есть его частица[115], оно принципиально *вне* времени. «„Теперь" неделимо и следует за движущимся [предметом] (т. е. единичной сущностью.— *Д. Н.*), подобно

тому, как время [следует] за движением (т. е. непрерывной величиной.— *Д. Н.*).»[116]

«Теперь» есть «конец и начало времени»[117]. Постоянно заканчиваясь и возобновляясь, время всегда иное. Конец и начало суть завершение и исток оформленности бытия времени, то, через что оно получает причастность действительности и свой смысл. Конец времени есть его цель, завершенность, восполнение; начало есть исход, изначалие и условие возможности выделения числа во времени. Но как может быть счислен континуум (времени в данном случае)? Очевидно, нужно положить ему предел, границу. Таковы предыдущее и последующее «теперь», и то, что окажется «внутри», вырезанное из не-сущего, и будет временем — считаемым числом движения: «теперь» есть «как бы единица числа»[118], а «ограниченное моментами „теперь" и кажется нам временем»[119]. «Поскольку „теперь",— говорит Аристотель,— есть граница, оно не есть время, но присуще ему по совпадению, поскольку же служит для счета — число»[120]. Граница (πέρας) есть цель (τέλος)[121], и потому граница есть некий силовой, динамичный элемент[122], предел, держащий все целое[123], отличный от целого, как форма от материи в теле.

Итак, «теперь» и соединяет, и разделяет время[124], а соотношение времени и «теперь» есть соотношение отрезка (который не состоит из точек) и точки (границы отрезка), однако отрезок этот есть не-отрезок, поскольку время постоянно становится больше (и потому меньше) самого себя[125]. Сама эта точка-«теперь» — постоянно тождественная и вместе с тем постоянно иная и в этом смысле есть не-точка. Если, замечает Аристотель, математическую точку можно, раз она есть начало одного отрезка и вместе с тем конец другого, считать за две тождественные точки, то «теперь» — нельзя, ибо иначе произойдет остановка, разрыв в движении. Однако этого не случается: «теперь» как бы всегда есть «не-теперь»[126].

Тождественная инаковость «теперь». Мы подошли к самому важному пункту в понимании момента «теперь», от которого отказались наука и метафизика Нового времени. Имеет смысл сформулировать это необычайно красивое положение в виде теоремы и проследить, как оно доказывается Аристотелем[127].

«Теперь» не может быть единым и тождественным и вместе с тем не может быть иным и отличным от самого себя.

1. Пусть «теперь» всегда едино и тождественно. Однако это невозможно, ибо:

1.1) у делимого и ограниченного в одну или несколько сторон не может быть одной границы, как не может быть одной границы у отрезка, треугольника, пирамиды (это две точки, три отрезка, четыре плоскости; для античного мыслителя три отрезка, не лежащие на одной прямой, не могут образовывать единой линии; ломаная — это не линия, у нее нет собственного определения; то же самое и в отношении плоскостей, понимаемых как необходимо ограниченные и притом как треугольники, каждый из которых и есть плоскость, поверхность и граница; составленная же из треугольников конструкция границей не является);

1.2) если «теперь» едино, то все будет сосуществовать одновременно, так что «если бы „теперь" не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы»;

2. Пусть «теперь» — всегда иное, тогда оно должно в чем-то исчезать. Однако:

2.1) в самом себе оно исчезнуть не может, потому что именно тогда оно и оказывается пребывающим в себе, ибо не двоящийся непрерывный переход в себя есть абсолютное тождество, что, как показано выше, невозможно;

2.2) в другом «теперь» оно исчезнуть также не может, поскольку:

2.2.1) «теперь» не может исчезнуть в соседнем, смежном «теперь», потому что соседнего для него не существует, как не существует двух соседних точек, ведь время не слагается из «теперь», как линия не слагается из точек. «Теперь» — граница непрерывного, а между двумя границами всегда можно поместить третью;

2.2.2) «теперь» не может исчезнуть и в каком-либо другом, не смежном «теперь», ведь тогда оно должно бы было исчезать и «во всех промежуточных „теперь", каковых имеется бесконечное множество, а это невозможно». Аристотель не говорит, однако, почему, но это ясно, ибо:

2.2.2.1) почему скорее в этом, а не в другом «теперь»?

2.2.2.2) если допустить, что «теперь-*а*» изменилось в «теперь-*б*» через бесконечный континуум промежуточных, то «теперь-*б*» должно, в свою очередь, во что-то измениться, и мы снова оказываемся перед выбором: либо изменение через континуум, но тогда оно не закончится в «теперь-*б*» и вообще нигде не закончится, т. е. изменяющееся не может измениться, но это и есть абсолютная самотождественность, что, как показано, невозможно, либо «теперь-*б*» — конец изменения, граница и как таковая она должна иметь для своего изменения соседнее «теперь», что, как показано, также невозможно.

Таким образом, «теперь» не может быть постоянно тождественным, но и не может быть постоянно иным, и тем самым оно постоянно тождественное и постоянно иное[128].

Итак, методом последовательной дихотомии сущность «теперь» не выявляется и дискурсивно не пости-

гается. «Теперь» постоянно как бы выворачивается наизнанку. Время в таком случае есть алогичное становление, а «теперь» — алогичное пребывание.

Однако Аристотель в отличие от представителей новой науки не отказывается от этого понятия-кентавра, поскольку оно есть необходимый элемент в выстроенной им в физике цепи: непрерывная величина — движение — время — «теперь» — число. Более того, философ указывает, как можно мыслить без противоречия и тем самым не ставить каждый раз вне закона эту инаковую тождественность «теперь», пользуясь методом, к которому вообще прибегает весьма часто: он разводит противоположности, относя их тем не менее к одному субстрату, их опосредующему. Это позволяет понять, как может произойти, что «теперь»:

1) иное по отношению к чему-либо — поскольку всегда в ином времени (и содержит в себе начало изменения); тождественное же оно — по субстрату (это — «теперь», и это — тоже «теперь»)[129];

2) иное — поскольку оно граница (двух разных — прошедшего и будущего, «уже» и «еще»); тождественное — поскольку оно число [130];

3) иное — поскольку оно есть деление в возможности; тождественное — поскольку есть связывание в действительности [131].

Но в чем же происходит изменение, например остановка тела или изменение им направления своего движения? Ведь едва ли оно может происходить во времени, у которого актуально не существует ни одной части: прошлое уже прошло, а будущее еще только будет [132]. Изменение поэтому так же дискурсивно не постижимо, как и «теперь». «Всякое изменение, — говорит Аристотель, — по природе есть выхождение из обычного состояния»[133]. Это алогичное выхождение из прежнего состояния есть ἔκστασις, и происходит оно «вдруг», «внезапно»[134]. А «внезапно» есть то, что «выходит из своего обычного состояния в течение неощутимого по своей малости времени»[135]. То же самое у Платона: «если, двигаясь или покоясь, нечто находится *во времени*, то в момент *перехода* от движения к покою оно *не находится во времени*», а во вневременном «вдруг» (ἐξαίφνης)»[136].

Итак, «теперь» не есть время, но и не существует без него, время и «теперь» нераздельны: «если „те-

перь“ не будет, не будет и времени»[137]. «Теперь»— тождественное и иное во времени и, «подобно кругу, который в одном и том же месте и выпукл и вогнут, время всегда начинается и кончается»[138]. Самое, казалось бы, доступное — время и «теперь»— оказывается в действительности весьма трудным для понимания: мы ясно видим, что круг кругл, но где, в каком месте он круглится и как это может быть?

Запечатленная вечность. Комментарии Фомы Аквинского к «Физике» Аристотеля. Посмотрим, каким образом понятия «теперь», вечности и времени были истолкованы (ибо это может быть поучительным для исследования воззрений Нового времени) средневековой философией, в частности Фомой Аквинским. Комментарии Аквината в «Физике» Аристотеля — пример тончайшего логического анализа метафизических проблем и понятий теоретической и натуральной философии. Странные и удивительные свойства момента «теперь» и его взаимоотношения со временем становятся предметом рассмотрения Аквината в XV, XVIII и XXI лекциях комментариев к IV книге «Физики»[139].

Во времена Фомы комментарии к сочинениям Философа были еще новостью: одним из первых схоластических комментаторов сочинений греческого мыслителя был Альберт Великий, епископ Регенсбурга, оказавший большое влияние на Фому. Впрочем, два великих схоласта отличались самой манерой комментирования: если Альберт излагал учение (per modum expositions), то Фома комментировал в собственном смысле слова (per modum commentarii)[140], неотступно, строка за строкой следуя за разбираемым текстом, поясняя и упорядочивая его. Комментарий Фомы, как и другие его сочинения,— это логико-математический трактат, безупречный по форме, неисчерпаемый в видимой своей простоте и ясной прозрачности. Фома, следуя Философу, фиксирует формально противоречивые свойства nunc, момента «теперь», который, как доказывает Аристотель, с одной стороны, не может быть множественным и иным, а с другой — не может быть единым и тождественным. Вслед за Аристотелем Фома указывает способ избежать формального противоречия: в одном отношении «теперь» тождественно, в другом — нет. Тождественно оно по субстанции или субъекту (inquantum ipsum nunc est quoddam ens, sic est idem subiecto)[141], различно же в отношении к иному

и иному, предыдущему и последующему в движении и времени [142].

Как говорит Фома, «то, что относится к „теперь", относится и к кругу, в котором вогнутое и выпуклое — одно и то же по субъекту, но различается в их отношении к различному. В самом деле, выпуклость круга рассматривается по отношению к внешнему, вогнутость же — по отношению к внутреннему. Поскольку же во времени, как сказано [143], ничто не познаваемо, за исключением одного лишь момента „теперь", отсюда следует, что время всегда начинается и кончается. И вследствие этого время, очевидно, иное и иное, ибо „теперь" — не начало и конец одного и того же времени, но — разных времен, а иначе противоположности будут присущи одному и тому же в одном и том же отношении (что составляет противоречие.— *Д. И.*)» [144].

Можно отыскать три аналогии, в какой-то мере помогающие постичь сущность «теперь». Во-первых, «теперь» относится ко времени, как движущееся (mobile) к движению (motus), и время непрерывно вследствие непрерывности движения, а движение непрерывно в силу непрерывности величины. И поскольку движение непрерывно, движущееся связывает его; поскольку же в движении выделяется порядок следования, движущееся разделяет его [145]. Во-вторых, «теперь» в некотором смысле подобно точке, время — линии, точка же связывает конец одной линии с началом другой и разделяет части линии. Различаются, впрочем, они в том, что точка неподвижна, а «теперь» относится к движущемуся и есть конец прошлого и начало будущего, сходны же в том, что как линия определяется двумя точками, так конечное движение — двумя «теперь» во времени, началом и концом [146]. Наконец, в-третьих, «теперь» подобно единице, время — числу, и как единица может относиться ко всякой сущности, так и «теперь» может быть связано с любым движущимся [147].

Таковы аналогии. Очевидно, что указание на сходство с движущимся в движении, с единицей числа, с точкой линии обнаруживает некоторые свойства «теперь» по подобию: оно есть *как бы* точка, *как бы* единица, *как бы* движущееся в движении, однако сущность его тем не менее ускользает от нас. И если спросить, что такое «теперь» само по себе, то, как кажется, нелегко ответить на этот вопрос. «Теперь», са-

мое по видимости доступное и близкое, то единственное, что действительно *есть* во времени, оказывается при ближайшем рассмотрении двуликим и трудноуловимым.

Фома всюду тщательно следует Аристотелю, с усердием разъясняя его мысль. Но единожды он отступает от нее, в нескольких фразах набрасывая концепцию «теперь», существенно не сводимую к аристотелевской. Речь идет о понятии вечности и бесконечности. Представим себе, говорит ученый доминиканец, что точка в движении прочерчивает линию (punctus motus faciat lineam)[148], как полагал бы геометр. Тогда посредством движущейся точки мы можем познавать неподвижную прочерчиваемую ею линию и порядок частей в ней. То же рассуждение, очевидно, можно применить также ко времени и «теперь». В таком случае, если развить мысль Фомы, оказывается, что движется не время, а «теперь», представляющее собой как бы засечку, пробегающую, вычерчивающую, промеряющую и разграничивающую непрерывное неподвижное время, само же «теперь» не стоит на месте (sed ipsum nunc non est stans)[149]. При этом ощущение течения, потока времени создается у нас постольку, поскольку мы движемся вместе с «теперь», открывающим для нас в данный момент данный срез событий.

Возникает, однако, вопрос: непрерывная цепь и связь порядка событий, неизменно открываемая в моменте «теперь» вычерчивается ли постоянно как словно впервые данная или же как целиком наперед заданная, иначе говоря, пребывает ли она in statu nascendi или же tota simul? Если она рождается постоянно, возникая вновь и вновь, то время подобно геометрической фигуре и существует в воображении или памяти, в некоей особой тонкой фантасийной или интеллигибельной материи, оказывается конструируемым и составляемым как процесс, как еще не окончательно данное, потенциальное и незавершенное. Если же вся последовательность существует актуально, если она единожды сотворена и наперед задана, то время представляет нам подобие вечности.

Вопрос можно сформулировать и таким образом: как представляется вечность — как потенциально или как актуально данная? Аристотель, как известно, рассматривал вечность как сколь угодно долго продолжающееся время, время без начала и конца[150]. По-

скольку же под бесконечностью Стагирит разумел «не то, вне чего ничего нет, а то, вне чего всегда есть что-нибудь»[151], то и вечность для него не актуально бесконечна, но — потенциально, в возможности. Между тем средневековье вводит в оборот понятие бесконечности актуальной, ибо для божественного разума вся бесконечная совокупность существ и связей в мире существует целиком и одновременно.

В «Summa de creaturis» Альберт Великий, основываясь на классическом толковании Писания, развивает учение о четырех «сверстниках» (coaequeva) — материи, времени, эмпирее и ангельской природе, сотворенных прежде других сущих [152]. Время — мера длительности всякого сущего, соответствующая его природе. Бог же неизменен и пребывает вне времени, мера его — вечность, представляющая собой не что иное, как вечное настоящее (сам термин «настоящее» свидетельствует о его подлинности!). Изменчивые смертные существа находятся во времени, всегда-сущие (изменчивые, сотворенные, но никогда не умирающие) — в «эоне» (aeon), нескончаемом времени, которое есть не что иное, как потенциально бесконечная вечность. И только Бог пребывает в подлинной бесконечной вечности, только в нем представлена сама вечность — бесконечная, внепоследовательная, собранная воедино длительность, не имеющая «прежде», «после» и «теперь», т. е. абсолютное «теперь» в отличие от «теперь» временного, связанного со временем текучим, единственно доступного человеческому восприятию и разумению. Таким образом, Альберт полагает разделение вечности актуально бесконечной и вечности потенциально бесконечной. В схоластической традиции они именовались еще иногда aeternitas и sempiternitas или aevum.

Doctor angelicus также полагает, что в Боге воплощается вечность. При этом Фома различает три типа вечности: вечность Творца, вечность спасенных существ и вечность осужденных на неизбывные муки [153]. В комментариях же к «Физике» Аквинат говорит, что как временное «теперь» (nunc temporis) является числом подвижного и изменчивого, так вечное «теперь» (nunc aeternitatis) — число или, скорее, единица счисления и познания сущности неизменной, всегда пребывающей в одном и том же состоянии [154]. Но неизменная и вневременная сущность — это Бог [155]. Таким

образом, вечное «теперь» наиболее адекватно выражает божественную сущность. Однако вечное «теперь» недоступно познанию конечного и ограниченного человеческого разума, но лишь — созерцанию бесконечного божественного интеллекта. Человеку же дано только временное «теперь». Поэтому временное «теперь»— это конечный образ или явление бесконечности, в некотором ущербном виде доступной человеческому разумению.

Такое истолкование сущности «теперь» близко к неоплатоническому его пониманию, во многом отличному от аристотелевского. Так, Ямвлих (парафразы у Симпликия в комментарии к «Физике» и «Категориям») и Прокл (комментарий к «Тимею») полагают, что вечность существует в единой замкнутой собранности, в виде монады, а временное и преходящее «теперь» как бы каждый момент соприкасается с актуально бесконечным цельным умопостигаемым временем, переводя его из будущего в прошлое в последовательно развертывающихся событиях мира и так переходя от более раннего к более позднему [156]. Дамаский же (в сочинении «О первоначалах» и у Симпликия в комментариях к «Физике») полагает моменты «теперь» дискретными временными квантованными интервалами, являющимися тем не менее как бы окошками, сквозь которые в несовершенном подобии человеку открывается просвет и вечность [157].

Итак, во временном «теперь» отражается бесконечность вечного «теперь», вечность и бесконечность всегда врываются в непротяженный промельк, просвет временного «теперь» и никогда не могут поместиться в нем целиком. И поскольку это так, постольку с неделимым моментом (хотя Фома и говорит, что во времени «теперь»—«наиболее известное» [158], в том смысле, что оно всегда здесь, всегда с нами и мы в нем) оказываются связанными странные, выглядящие противоречивыми свойства: «теперь»— и тождественное, и иное, оно и связывает, и разделяет, оно — единственная, притом подвижная, граница непрерывного и оно же — единица счисления изменчивого. Человеческий разум, будучи конечным, видит только одно «теперь», открывающее ему как поток вещей и событий, так и — по уподоблению — божественный порядок и вечность [159]. Божественный же бесконечный разум созерцает все «теперь» сразу, внепоследовательно и актуально дан-

ными, поэтому они, оставаясь различными, как бы совмещаются в одном непреходящем вечно-настоящем «теперь»[160]. Для человеческого разума вечность оказывается подобной прямой, последовательно пробегаемой моментом временного «теперь». Для разума божественного вечность — замкнутая бесконечная окружность с равноправными моментами «теперь», одновременно обозреваемыми из единого центра — точки паноптикума, представляющей неделимое вечное «теперь»[161]. Тогда все актуально бесконечное множество различаемых временных «теперь» представляется в одном вечном «теперь», и если считать, как это делают большинство схоластов, что вечность принадлежит к божественной природе, то становится понятным и расхожее схоластическое изречение: «Бог — сфера, центр которой нигде, окружность же — всюду»[162].

Таким образом, основная характерная особенность «теперь» — та, что неделимый момент «теперь» дает возможность человеческому разуму, связанному с миром текучим и преходящим, соприкасаться с неизменным, вечным и бесконечным и быть причастным вневременному идеальному миру чистых ноэтических сущностей.

Утрата представления о неделимой форме в метафизике и науке XVII в. В отличие от философов античности мыслители Нового времени отказываются принять концепцию неделимого вневременного момента «теперь». Очевидно, два факта — утрата представления о «теперь»[163] и инфинитизация космоса — тесно связаны между собой, поскольку оба означают отказ от упорядоченности, оформленности и иерархийной выстроенности. Так, Гоббс, являющийся, вероятно, крайним выразителем этой точки зрения (у других философов — Декарта, Спинозы, Барроу — сохраняется все же некий след неделимой формы в вечности), прямо заявляет, что «вечно-нынче ничего не обозначает и есть схоластическая бессмыслица»[164], критикуя тех, кто полагает, что вечность — это *nunc stans*, всецело собранное, пребывающее, стоящее «теперь»[165]. В мгновенном же движении, которое Гоббс называет «стремлением или импульсом», определяемым как «движение через точку и в течение мгновения... под точкой не следует понимать нечто, не имеющее величины или неделимое. Ничего подобного вообще не существует в природе. Точка означает здесь нечто, величина и части чего не

принимаются во внимание. ...Точно так же и под мгновением следует понимать не нечто неделимое, а неразделенный элемент времени»[166].

Отказ от неделимого мгновения связан с общей тенденцией науки Нового времени — отказом от неделимой и энергийной формы в пользу непрерывного и бесконечно делимого, в конечном итоге в пользу материи, которая становится при этом субстанцией, получая собственное начало бытия[167]. Тело, утратившее причастность неизменной, держащей его неделимой форме, являющейся притом условием познаваемости вещи, отныне мыслится в новой механике как не имеющая размеров материальная точка, как тело, лишенное формы и наделенное лишь материей[168]. В мире же, утратившем конечную космическую упорядоченность, становится возможным бесконечное движение по прямой и может осуществляться принцип инерции[169].

Одно из важнейших основоположений новоевропейской рациональности — приоритет конструирования из возможных предданных оснований самого предмета рассмотрения, в чем немалую роль играет воображение, фантазия, место которой в общей структуре познавательных способностей существенно переосмысливается. Парадигматическим примером такого рода конструктивного подхода может служить порождение геометрической фигуры в стихии воображения посредством движения точки. При этом основным предметом познания становится непрерывная величина, подменяющая дискретные числовые образования.

XVII век изгоняет форму из мира как предмета познания, однако удерживает ее в познающем разуме, в субъекте познания — именно поэтому мир, превратившись в количественную величину, становится точно счисляемым. При этом время и «теперь», пространство и дискретная структура оказываются жестко разделенными: первые элементы пар относятся к познаваемому, непрерывному, внешнему, вторые — к познающему, дискретному, внутреннему. Субъект и объект в новой науке строго разграничиваются, так что *объективно* познаваемым оказывается лишь то, что лишено всякой внутренней самобытности, субъективности и самодвижности (естества или природы в античном понимании), а «объективные» пространство и время выступают как условия полной выраженности, явленности для познания.

Глава 3

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ АБСОЛЮТНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

3.1. ПУСТОТА, АТОМЫ И АКЦИДЕНЦИИ. П. ГАССЕНДИ

Пространство как пустота, время как акциденция акциденций. Одним из наиболее видных и ярких представителей атомизма XVII в. был Пьер Гассенди (1592—1655)[1]. Систему своей философии Гассенди строит в русле общей тенденции отказа от богатства средневековой школьной традиции и в стремлении обрести некую изначальную философскую чистоту и ясность в античных образцах мысли. По-видимому, этим именно и объясняется его намерение строго следовать античному атомистическому канону, прежде всего учению Эпикура. Отрицательное отношение к схоластике объясняет и отношение к Аристотелю: будучи профессором философии в Экс-ан-Прованс, Гассенди неизменно начинал свой курс подробным изложением взглядов Стагирита, заканчивал же их критикой. В итоге он выпустил книгу «Парадоксальные упражнения против аристотеликов» (1624 г.). В крупнейшем вышедшем при его жизни произведении, «Своде философии Эпикура» (1649 г.), французский мыслитель строит изложение также по античной, принятой в Академии схеме: логика — физика — этика, причем логика является как бы пропедевтическим курсом к натурфилософии.

Логика, или каноника, рассматривает вопрос об истине, которая бывает двоякой: либо истиной бытия, выражающей тот факт, что вещь есть то, что она есть и ничто иное, либо истиной высказывания, в случае если суждение соответствует своему предмету[2]. Критерия же истины три: чувства (которые никогда не лгут, но всегда передают именно то, что воспринимают), предварительное понятие разума, или антиципация (возникает на основе чувственного образа и есть как бы определение вещи), и аффект, или страсть (удовольствие и страдание, в конечном счете также коренящиеся в чувственности). Таким образом, критерий истинности — того, что «вот это» есть именно

это, а также того, что мы верно высказываемся о нем, лежит в *чувственном восприятии*.

Это базисное положение логики Гассенди тесно связано с основанием его физики, а именно, с тем положением, что вселенная состоит из *тела* и *пустоты*, или места [3]. Тело представляет собой скопление величины или массы и, кроме того, обладает фигурой, упругостью (под каковой понимаются плотность и непроницаемость), тяжестью, способностью к соприкосновению. Пустота же — это отрицание перечисленных свойств, т. е. некая негативность, которая, впрочем, есть не отсутствие реально сущего, т. е. тела, чистая лишенность, ничто, но нечто как бы существующее дополнительно к телу [4]. Пустота — это *место* или *пространство* как система мест. Поскольку, полагает Гассенди, «в понятие „место" входит: вмещать в себя вместимое тело и занимать с ним одинаковый объем, но не двигаться вместе с ним и не оставлять его, то [нельзя представить], чтобы тело двигалось, не меняя своего места или чтобы оно меняло свое место, не двигаясь. Местом поэтому может быть только пустота или, иначе говоря, только эта последняя обладает природой места»[5]. И поскольку вселенная бесконечна, неподвижна и не подвержена изменениям, теми же свойствами обладает и пространство, или пустота.

Как видим, первый компонент классической атомистической системы — пустота — присутствует в натурфилософии Гассенди под видом пространства. Как же обстоит дело со второй составляющей, что представляют собой атомы, коль скоро реально сущи только тела? Ответ вполне естествен: атомы, или первоначала, «самые первичные, простые *тела* (а еще лучше — тельца), должны быть несоставными, неделимыми и неразрушимыми никакой силой, а потому и неизменяемыми, или такими, которые в самих себе лишены каких бы то ни было изменений»[6]. Атомы — это именно мельчайшие *физические тела*, а отнюдь не математические амеры — неделимые, не имеющие частей, а также и не корпускулы Декарта — атомы неделимы потому, что в мире попросту нет силы, способной их рассечь. Количество атомов огромно, но все же конечно, и из разнообразных их сочетаний образуются тела.

Таким образом, реально сущий субъект для Гассенди — это всегда тело, которое может быть наделено либо предикатом существования (и тогда оно — атом,

или собственно тело), либо предикатом несуществования (и тогда оно — пустота, или место, или пространство). Впрочем, поскольку французский мыслитель стремится следовать Писанию, он должен допустить в своем мире — телесном универсуме, созданном, по сути дела, *случаем,* посредством соединения и разъединения атомов-первоначал [7], также и Бога, представление о котором оказывается излишним в предлагаемой философской системе (во всяком случае наличие внемировой первопричины мира никак не следует из философских построений Гассенди). Более того, французский мыслитель наделяет Бога, а также и ум неким специфическим, лишь умом познаваемым телом, утверждая что нетелесному невозможно познавать телесное [8].

Поэтому познание оказывается по преимуществу чувственным. Как мы знаем, Декарт вполне последовательно различал разум и воображение, и постоянный рефрен его творчества: надо мыслить, но только *ненаглядно.* Гассенди же последовательно отождествляет эти две познавательные способности [9]: коль скоро ум — тонкое тело, он не может и не должен отличаться от воображения, которое всегда имеет дело с наглядно представимым и телесным. Вполне понятно, что и атом в таком случае «представляет собой как бы нечто среднее между *понятием разума* и *представлением воображения*» [10]. Подобное смещение, смешение воображения и разума, ведет к противоречию, отмеченному П. П. Гайденко: с одной стороны, атомизм предполагает недоверие к чувственно данному (ибо атомы не видны и непосредственно не воспринимаемы), с другой — познание оказывается всецело чувственным, обосновываемым сенсуалистски [11].

Понятие времени Гассенди вводит через понятие качества. Качества — это «все — как неотъемлемые, так и случайные — свойства вещей» [12], т. е. тел, и хотя французский философ всячески стремится избегать аристотелевских ходов мысли, данное утверждение означает: всякому субъекту-телу свойственны предикаты, которые делятся на субстанциальные, или существенные, и акцидентальные, или случайные, причем последних большинство. Для того чтобы осмыслить то обстоятельство, что атомы (и тела) как-то взаимодействуют друг с другом, а это, очевидно, невозможно без движения в мире, составленном из атомов, где

взаимодействие означает касание, Гассенди и вводит понятие времени.

«Среди случайных качеств,— говорит философ,— есть одно, которое можно назвать случайным качеством случайных качеств, или *акциденцией акциденций*, а именно *время*, в отношении которого все вещи называются прошлыми, настоящими или будущими, а также продолжительными, кратковременными или мгновенными, а иногда и быстрыми или медленными. Итак, время представляет собой случайное качество вещей: это ясно прежде всего из того, что оно не есть нечто существующее само по себе, но лишь приписывается вещам мышлением или разумом, поскольку вещи мыслятся с точки зрения того, в состоянии ли они сохраняться дальше или должны прекратить свое существование, может ли быть их жизнь более или менее продолжительной и имеют ли они, имели или будут иметь бытие... Мы называем время случайным свойством случайных свойств, или акциденцией акциденций, на следующем основании: из вещей одни имеют бытие сами по себе, как, например, *тело*, *пустота* или[13] *пространство*, другие же проявляются и происходят в связи с самостоятельно существующими вещами, как, например, дни, ночи, часы, а также страсти и свобода от них, движение, покой и т. д. Время же сопутствует всем этим случайным свойствам, или акциденциям, и как бы привносится или дополнительно происходит в них при вмешательстве разума»[14]. При этом день и ночь оказываются акциденциями окружающего воздуха (!) — по наличию или отсутствию света, страсти — акциденциями лиц, испытывающих эти переживания, движение и покой — акциденциями тел, связанными с переходом их с места на место. Все эти акциденции существуют во времени и объемлются им, само же время, будучи универсальной акциденцией, не воспринимается отдельно само по себе, вне зависимости от указанных случайных качеств.

Таким образом, и пространство, и время суть то, в чем нечто пребывает как в объемлющем: время есть акциденция акциденций, вместилище акциденций, пространство есть пустота, вместилище субстанций. Пространство и время оказываются как бы двумя полюсами в цепочке: пространство — субстанция — акциденция — время.

Однако с понятиями пространства и времени у Гассенди не все обстоит так ясно и просто. В опубликованном уже после смерти французского мыслителя «Своде философии» (1658 г.) встречаем следующее замечание: «Сущее (ens), в наиболее общем значении, адекватно не делимо на субстанцию и акциденцию, но следует добавить сюда также место и время в качестве двух других терминов членения»[15]. Иначе говоря, пространство и время выступают уже как независимые и не укладывающиеся в традиционную схему разделения на субстанцию и акциденцию потому именно, что всякие акциденция и субстанция *длятся* и *пребывают* (поскольку субстанция — тело). Ту же мысль философ развивает в «Возражениях на десятую книгу Диогена Лаэрция» (1649 г.), утверждая, что лишь перипатетики ввели в философский обиход прокрустово ложе деления на субстанцию и акциденцию, тогда как на самом деле должно насчитываться четыре модуса: «все же существующее — либо субстанции, либо акциденции, либо место, либо время»[16], т. е. теперь Гассенди склонен трактовать время не как всеобщую акциденцию, а как отдельный модус.

Обращает на себя внимание тот факт, что субстанций и акциденций *много*, а пространство, равно как и время,— *одно*. Несмотря на некоторую сбивчивость в решении проблемы пространства и времени, исходное положение Гассенди, по-видимому, не изменилось: реально сущи в мире только некие атомарные единственности, симплексы [17] — атомы или тела, а также их качества — свойства, но чтобы они могли вообще куда бы то ни было двигаться и что-либо претерпевать, должно существовать их отрицание, не являющееся притом чистой негативностью: не-тело, несвойство [18]. Или, иначе, должно существовать объемлющее, субстанциальная пустота — пространство (и его часть — место отдельного тела) и акцидентальная пустота — время (и его часть — время отдельного движения или проявления качества).

Полемика о природе времени и пространства. Критика схоластики и аристотелизма со стороны Гассенди объясняется, очевидно, тем, что сам французский философ утверждал совершенно иной подход, так что многие приемы и интенции Аристотеля оказывались для него попросту не видны либо чужды и неприемлемы. Гассенди критикует учение Стагирита о про-

странстве и времени в «Парадоксальных упражнениях против аристотеликов...». Аристотель, полагает он, ошибается, утверждая, что «место есть предел и не желая уступить своим противникам и согласиться, что оно есть пространство»[19]. Иначе говоря, место определяется не *извне*, не как топос во взаимном уложении гармонично устроенного космоса, а *изнутри*, как объем тела, часть пространства или пустоты, поскольку пустота для Гассенди является наряду с атомами, или телами, конститутивным элементом мира и, не будучи реальной в собственном смысле, тем не менее допускает в себе некие различения или членения.

Коль скоро и время для Гассенди есть своего рода пространство акциденций, пустота, дополнительная к атомам-качествам, он отвергает время, а также и пространство как особые категории в системе аристотелевских предикаментов[20]. Представленное таким образом время оказывается абсолютно не зависящим ни от счисляющей его души, ни от движения, но лишь обнаруживаемым им, так что взаимоопределяемость времени и движения через полагание границы вневременным «теперь» у Аристотеля оказывается «тавтологией» и «нелепостью»[21]. Аристотель, считает французский философ, «совершенно неубедительно доказывает, что время вечно и при этом непрерывно, ибо оно есть либо движение, либо некий модус движения, как будто бы время не может существовать без движения»[22]. Для Гассенди взаимоопределяемость времени и движения в самом деле есть круг тавтологии[23], который не разрывается моментом «теперь», тем «теперь», которое не во времени, но без коего время не существует. В рамках последовательно изгоняющей всяческие неделимые формы космологии «теперь» не может быть ни понято, ни вписано в нее. В такой космологии время непрерывно, дискретны же только телесные атомы, но «теперь», очевидно, телом быть не может, а без «теперь», как было показано, невозможно время как число движения.

Несомненный интерес представляет также столкновение атомизма с картезианством в вопросе о природе пространства и времени. Будучи непримиримым противником Декарта[24], Гассенди написал весьма подробные возражения на «Метафизические размышления», которые вместе с возражениями Мерсенна, Гоббса и др. и своими на них ответами Декарт опубликовал

в 1641 г. в приложении к тексту этого трактата. В свою очередь, Гассенди написал ответы на ответы Картезия, причем полемика велась в довольно резких тонах. Возражения Гассенди были опубликованы уже после его смерти, в 1658 г., под названием «Метафизическое исследование, или Сомнения и новые возражения против метафизики Декарта».

Французский атомист отвергает одно из основных положений картезианской метафизики о тождестве телесной субстанции и протяжения, или пространства, поскольку для него тело *наделено* протяжением, а пространство-пустота не есть тело. Тело же, полагает Гассенди, не может быть тождественным протяжению, поскольку в таком случае оно было бы лишено способности действовать, а всякое тело, будучи субстанцией, деятельно, и обратно, всякий субстанциальный деятель телесен — даже ум, обладающий особой не чувственной, но умопостигаемой телесностью [25]. Если же тело окажется лишенным способности действовать, то деятельное начало должно исходить либо из чувственно невоспринимаемого (для Декарта — нетелесного) ума — но он лишь мыслит и ничего не производит,— либо из тела — но оно, по предположению, лишено активности. Если все же деятельное начало — в уме, то коль скоро ум есть мысль, а тело — протяжение и меж ними нет ничего общего, начало это все равно не может быть привнесено в тело, которое оказывается поэтому всецело лишенным всякой способности действовать, что невозможно для Гассенди.

Декарт, по мнению Гассенди, впадает в ошибку, поскольку опирается на ложный принцип, полагающий «в действительности различными две вещи, которые мыслятся в различных понятиях. Ибо хотя и правильно, что существует различие между мышлением и протяженностью, т. е. пока протяженность рассматривается только как протяженность и ничто другое, мышление рассматривается только как мышление и ничто другое, но стремиться аргументировать от теоретического рассмотрения к самой вещи и заключать из того, что ты постиг мышление, не касаясь протяженности, что оно само лишено протяженности и соответственно, что мыслящий ум лишен протяженного тела,— это паралогизм»[26].

Таким образом, Гассенди утверждает, что нельзя разводить мысль и протяжение, как это делает Де-

карт, а следует полагать в одном и том же теле особую протяженность мыслящего ума и особое мышление тонкого протяженного тела[27]. Но что это значит? Хотя мышление, поясняет французский философ, «не может существовать без протяженности, протяженность же может существовать без мышления, все же в той мере, в какой они воспринимаются как присущие одному и тому же уму, действительно сущетвующему, они совершенно друг от друга неотделимы, т. е. данное мышление не может существовать без данной протяженности, а данная протяженность — без данного мышления. Пока они мыслятся отдельно, они мыслятся неполно, когда же они мыслятся полно, т. е. вместе с самим умом, то мышление не может мыслиться без субстанции, которой присуща протяженность, а протяженность — без той же самой субстанции, которой присуще мышление»[28].

Стремясь опровергнуть Аристотеля, Гассенди фактически становится на перипатетическую точку зрения: душа, поскольку она является мыслящей душой в теле, лишь в нем и существует, будучи его формой и восполнением, с той, однако, разницей, что для французского атомиста всякое сущее представляет собой тело и потому таковой оказывается и божественная часть души, что решительно невозможно для Стагирита. К тому же аргументу — цельности, целостности, нераздельности ума-души и тела — Гассенди (который подобно большинству философов XVII в. не различает иерархии познавательных способностей души) прибегает, стараясь преодолеть еще одну трудность в картезианстве, связанную с протяжением. Хотя божественная сущность, конечно, не точка и не нечто протяженное, как быть с тем, что Декарт считает ее *неделимой*, но притом *бесконечной*? Ведь бесконечное не может не быть протяженным, а всякое протяженное делимо. Единственный выход из затруднения, полагает Гассенди, состоит в том, чтобы признать цельность Бога и нераздельность в нем различных его атрибутов (подобно тому, как тело может быть рассматриваемо отдельно как подвижное и отдельно как протяженное, в действительности же оно есть одно и то же *движущееся протяженное тело*). Поэтому и Бога можно рассматривать отдельно как неделимого и отдельно как бесконечного, но в действительности он есть единый *бесконечный неделимый*

(а не бесконечный *и* неделимый) по сущности, т. е. фактически протяженный и как таковой неделенный некоей особой телесностью.

Тезис Гассенди, введенный и обоснованный совершенно в иной системе предпосылок, оказывается тождественным тезису Спинозы, а также Мора о существовании особой неделимой протяженности духовной субстанции, и это говорит о том, что все мыслители действуют в рамках единой рациональности Нового времени.

Поучительна полемика Гассенди и Декарта и по вопросу о природе времени. Для Декарта тот факт, что мы живем, т. е пребываем, длимся в своем бытии, свидетельствует о том, что в мире постоянно и неизменно возобновляется акт божественного творения: прекратись он на длительность хотя бы малой части времени, и мир и мы сами перестали бы существовать. И в этом смысле человек единожды рождается от родителей и постоянно — от Бога. Гассенди возражает, что нет никакой необходимости в том, чтобы некоторая внешняя причина была постоянным источником творения, ведь есть такие эффекты, или следствия, которые наличны и тогда, когда их причина более не существует. Что же касается неотделимости и независимости частей времени, то они являются внешними по отношению к нашей жизни и могут быть относимы к ее воспроизведению не более, «чем течение и перемещение частиц речной воды к созданию и сохранению утеса, омываемого водой»[29]. Принцип нашего сохранения — *в нас самих*, полагает Гассенди, хотя мы и не даем себе в этом отчета. Поэтому неясно, отчего мы не можем происходить от наших родителей или возвести себя к ним через бесконечную последовательность причин, так что вовсе не стоит прибегать к совершенной причине для объяснения природы длительности нашей жизни, тем более что сама идея совершенного существа выведена из преувеличенных совершенств этого мира [30].

Сказанное со всей ясностью и отчетливостью выявляет номиналистическую установку Гассенди, чуждую теизму: в конечном счете все причины сводятся к конкретному взаимодействию отдельных субстанций — тел, причина же их существования, равно как и их деятельности, активности — в них самих, в их телесности.

Для Гассенди как для христианского мыслителя все в мире должно было бы представляться сотворенным, однако время каким-то образом (каким — не ясно) выпадает из числа сотворенного, что означает тем самым некое особое отношение времени к миру и божественной сущности, фактически некое необходимое со-вечное существование. В конечном итоге, как бы ни хотел представить дело Гассенди, мир для него — это от века сущие телесные атомы в объемлющем их пространстве, которое есть как бы телесность, вывернутая «наизнанку», а также их акциденции в объемлющем их бесконечно продолжающемся времени (ибо понятие вечности как единомгновенной собранности не имеет для французского мыслителя вовсе никакого смысла).

«Я полагаю,— пишет Гассенди,— что время или длительность есть как бы некий поток (fluxus), никогда не начинавшийся, всегда продолжающийся и никогда не могущий закончиться, которому нельзя воспрепятствовать и который нельзя замедлить или ускорить. Если этот поток берется во всей целостности его протяжения, то, не имея ни начала, ни конца, он может быть рассматриваем как вечность, или длительность Бога, который в силу неизменности своей природы *сосуществует со временем*[31] в своей вечности...»[32] Но если рассматривать различные части времени, их можно считать временами отдельных вещей, подверженных возникновению и гибели, причем по отношению к одному и тому же единому времени. Наконец, поскольку время имеет последовательный характер, люди нашли ему меру, а именно, регулярные движения небесных светил, так как хотя движение может быть ускорено или замедлено, время течет *с неизменной скоростью*, и вне зависимости от того, есть ли вообще что-либо движущееся, время продолжает *течь неизменно*[33].

На указанные возражения Декарт отвечает, что для прояснения различия нашего отношения к Богу и к родителям в вопросе о производстве и воссотворении нашего бытия необходимо разделять, вслед за схоластами, причины secundum fieri и secundum esse. Первый вид причинности, «согласно становлению», выражается тем типом связи, которым соединены архитектор и дом, отец и сын: будучи раз произведено, следствие может далее существовать самостоятельно. Кроме того, если есть причина «согласно становлению», то нет необходимости в том, чтобы было и ее

следствие. Второй вид причинности, «согласно бытию», выражается тем типом связи, которым соединены свет и солнце: не будет солнца, не будет и света (а будет тьма, которая не есть нечто сущее, но — лишенность, privatio света). При этом если есть причина «согласно бытию», то необходимо, чтобы было и ее следствие. И отношение родителей к нашему существованию есть причина secundum fieri, а отношение Бога к нашему бытию есть причина secundum esse, без которой человек, как свет без солнца, не может ни мыслить, ни существовать. Время же, или длительность, в таком случае явно свидетельствует о наличии в мире постоянно действующей и в этом смысле живой первопричины всякого бытия [34].

Именно поэтому, утверждает Декарт, нельзя рассматривать время абстрактно — напротив, каждая вещь обладает длительностью вполне конкретной, поскольку это есть длительность пребывания вещи в ее собственном бытии, т. е. в ее индивидуальной связи с Творцом. Именно поэтому невозможно бесконечное продолжение в цепи причин secundum fieri, но с необходимостью постоянны присутствие и действие первопричины secundum esse. Если же приписывать причину нашего бытия нам самим, то это означает перенесение совершенства Творца на несовершенство твари и одновременно несовершенства твари — на Творца. Единственно возможное заключение в данном случае, если иметь в виду акт cogito: от света — к необходимо существующему источнику самого света, от конечного человеческого совершенства — к бесконечному божественному. «Я признаю,— говорит Декарт,— что самая эта способность увеличения и возведения человеческих совершенств в такую степень, что они оказываются уже не человеческими, но бесконечно превышающими состояния и условия [существования] людей, не могла бы существовать в нас, если бы мы не имели Бога Творцом нашего бытия» [35]. Иначе говоря, если бы *уже не было* божественного бытия и совершенства, не было бы и человеческого бытия и совершенства, не было бы и самой длительности — ткани душевной жизни человека, постоянно воссотворяемого Богом.

Гассенди, отвергающий постоянную живую причастность твари к Творцу и их сообщаемость, отвергает и конкретное время каждой вещи, полагая существо-

вание лишь единого *абстрактного* (в терминологии Декарта), или *внешнего* (в терминологии Гассенди), общего всем вещам времени. *Конкретное* время каждой вещи, с точки зрения Гассенди, есть *внутреннее* время, всецело условное и не существующее в действительности, поскольку вещь обладает способностью длиться либо прекращать свое существование в тот или иной интервал времени, но не владеет самим временем, которое между тем не прекращает своего существования с исчезновением вещи. «Вещь обладает непрочной способностью длиться, но это не значит, что она обладает моментами [36] или частями времени» [37], причем время само по себе — не причина уничтожения или распада, «оно ничего не уничтожает, но существуют естественные причины, которые уничтожают и разрушают вещь, если не в это, так в иное время» [38].

Декарт и Гассенди так и не приходят к взаимному согласию, да и как, в самом деле, это могло бы произойти, коль скоро для Гассенди пространство внесубстанциально и есть пустота и вместилище тел, время — сверхакцидентально и есть вместилище качеств или свойств, тогда как для Декарта пространство есть сама телесность и протяженность, а время — способ представления вещей и, взаимно независимое в своих частях, свидетельство чуда постоянно возобновляемого творения?

3.2. АБСОЛЮТНЫЕ ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО. И. НЬЮТОН

Предпосылки и основания натуральной философии Ньютона. Исаак Ньютон (1643—1727), английский математик и богослов — один из крупнейших и наиболее ярких мыслителей XVII в.[39] Высоко ценимый своими современниками (Э. Галлей в обзоре ньютоновских «Математических начал натуральной философии» писал: «... Можно со всей справедливостью сказать, что столь многочисленные и столь значительные философские истины, которые открыты здесь и представлены на обсуждение, впервые становятся доступными благодаря уму и прилежанию одного человека»[40]), Ньютон был в центре всех научных и теологических споров своего столетия. Английский мыслитель отли-

чался незаурядными дарованиями и при этом замечательной работоспособностью [41].

На протяжении всей своей жизни Ньютон проявлял большой интерес к проблемам религии и теологии [42]. Ученому неоднократно предлагали принять духовный сан (один англиканский епископ сказал о Ньютоне: «Он знает о Писании больше, чем мы все вместе взятые» [43]), однако он неизменно отклонял эти предложения, очевидно из-за скрываемого при жизни унитаризма в вопросе о божественном триединстве [44]. Эта позиция недвусмысленно высказана в первом из 12 теологических положений Ньютона, при жизни ученого не публиковавшихся: «Есть единый Бог, Отец, вовеки живой, вездесущий, всеведущий, всемогущий, Творец неба и земли, и единственный посредник между Богом и человеком — человек Иисус Христос» [45]. Представление о неразрывной связи Бога и мира повсюду присутствует в работах Ньютона, и не случайно в письме к Р. Бентли он замечает: «Гипотеза, производящая систему мира посредством механических принципов из [одной лишь] материи, равномерно распределенной в небесах, несовместима с моей системой» [46]. И если в ранних сочинениях (первое из неопубликованных «Семи положений о религии») Ньютон утверждает, что «религия и философия (в том числе и натуральная) не должны быть смешиваемы... не следует вводить ни отношения к Богу в философию, ни философских воззрений в религию» [47], то в более поздних своих произведениях он прямо говорит если не о полном совпадении областей применимости теологии и натурфилософии, двух разных форм единого умозрения, то во всяком случае об их существенном взаимопересечении, заканчивая «Общее поучение» из «Начал» словами: «...Вот что можно сказать о Боге, рассуждение о котором, на основании совершающихся явлений, конечно, относится к предмету натуральной философии» [48].

В свете подобных умонастроений становится понятен интерес мыслителя к пророчествам, в частности, швейцарского математика, друга и последователя Ньютона Н. Фацио де Дюилье (1664—1753), близкого к французскому милленаристскому движению камисаров [49]. Ньютона занимали и истолкования пророчеств: во многом следуя работам Дж. Мида, он написал аллегорически-экзегетическое сочинение «Замечания на книгу пророка Даниила и Апокалипсис св. Иоанна» [50],

а также предложил собственный вариант исторической хронологии священной истории [51].

Чрезвычайно показателен тот факт, что в личной библиотеке Ньютона (весьма значительной по тем временам — около 1700 томов) были сочинения Платона, Ямвлиха, Прокла (комментарий к Евклиду), Архимеда, Евклида, Плутарха, Иринея, Иоанна Златоуста, Фотия, Агриппы, Я. Б. ван Гельмонта и Ф. М. ван Гельмонта, двухтомник Каббалы, изданный Кнорром фон Розенротом, книги Ф. Бэкона, А. Арно, Р. Гука, Н. Мальбранша, Р. Декарта, Т. Гоббса, П. Гассенди, Дж. Рафсона, И. Барроу (с дарственной надписью), кембриджских платоников — Р. Кедворта, Н. Кемберленда, Г. Мора (с маргиналиями Ньютона). Были у Ньютона и латинские переводы Конфуция, русского православного катехизиса, книга, написанная на языке индейцев Северной Америки. И при этом — ни единого сочинения Аристотеля, ни одного трактата Альберта Великого, Фомы, Бонавентуры или еще кого-либо из великих схоластов [52]! Как и большинство ученых своего времени, Ньютон явственно обнаруживает большой интерес к новейшим естественно-научным достижениям, к герметической, алхимической и оккультной традиции, к платонической и патристической литературе (три этих компонента существенным образом характеризуют науку и метафизику XVII столетия) — и полное отсутствие оного к схоластической мысли.

Ньютон вполне разделяет идущее от времен Возрождения стремление зачеркнуть и отторгнуть всю схоластическую традицию со Стагиритом во главе и строить или возрождать некую исконную, тайную традицию герметической онтологии [53]. Во всяком случае, в работах Ньютона неизменно чувствуются восторг и удивление, вызванные гармоничной числовой и геометрической устроенностью вселенной и присутствием Творца в мире. Очевидно, сам Ньютон чувствует себя стоящим как бы в самом начале Нового мира, ребенком, собирающим красивые ракушки на берегу моря, открывающим тайны простых и прекрасных вещей и их законов, однако сами эти открытия во многом странным образом оказываются повторением уже известных в почти потерянной, но еще теплящейся традиции, идущей из глубины веков.

Герметизм и алхимия значительно повлияли на взгляды Ньютона [54], в частности через воззрения кемб-

риджских платоников, многих из которых он хорошо знал [55], в особенности Г. Мора [56]. С герметическими и каббалистическими веяниями связаны некоторые мотивы в учении Ньютона об абсолютном пространстве, в частности с учением о «маком», или божественном месте, к которому для выражения божественной вездесущности прибегает английский ученый [57]. В трактовке пространства как чего-то очень близкого к Богу Ньютон усматривает древнюю традицию, идущую через труды Филона, Ямвлиха, комментаторов Талмуда, Каббалу, амальрикан и Авицеброна к более поздним мыслителям, прежде всего к Г. Мору [58]. Некоторые представления, касающиеся понятия и природы абсолютного пространства, Ньютон стремится связать с некоей prisca theologia, для чего и использует учение о «святом месте», трактуемом как «место, в котором мы живем, движемся и существуем; однако это не означает, что пространство есть Бог в буквальном смысле» — скорее, это образное выражение божественной вездесущности [59].

У большинства мыслителей XVII в. так или иначе присутствует идея корпускулярности, или атомизма. Идея эта обнаруживает себя и во всех произведениях Ньютона начиная с самых ранних и кончая «Оптикой», где материя представляется состоящей из твердых, массивных, непроницаемых подвижных мельчайших частей, наделенных определенными свойствами и пропорциями в отношении к пространству, не являющемуся, однако, пустотой [60]. О симпатиях Ньютона к атомизму говорит хотя бы тот факт, что при подготовке в 1690 г. нового издания «Математических начал натуральной философии» он хотел включить в качестве приложения к ним отрывки из трактата Лукреция «О природе вещей» [61], а популяризатор взглядов Ньютона Р. Бентли признавал в ученом приверженца атомизма и даже христианизированного эпикурейства [62].

Поскольку же «атомизм объясняет явления, внешне имеющие видимость структурной упорядоченности, сводя их к скрытому в их глубине беспорядочному движению бесчисленных изолированных частиц» [63], при этом «порядок на уровне явлений оказывается продуктом хаоса на уровне сущностей» [64], и, кроме того, во всех программах XVII в. единым идеалом естествознания служит *механический*, постольку все схоластические formae substantiales и qualitates occultae, как уже

было сказано, изгоняются из метафизики и натуральной философии[65]. При этом изгоняется и понятие цели, так что если Бог и представляется упорядочивающим началом во вселенной, то лишь в смысле действующей причины, а не причины финальной, конечной, или цели. В самом деле, ведь цель всегда качественна, механическое же естествознание количественно, и потому в нем нет места телеологии.

В основе *метода*, которым пользуется в своих работах Ньютон, лежит анализ, основанный на индукции[66], привязанной в конечном счете к наблюдению, эксперименту. Универсальной же предпосылкой всякого эксперимента являются пространство и время, ибо вне их никакое наблюдение невозможно, поэтому в отношении метода пространство и время являют возможность, во-первых, наблюдения мира, во-вторых, его гармонии, подчиненной математическо-числовым и геометрическим законам и соотношениям, в-третьих, самого существования мира в числе и мере. Поскольку же наблюдение и эксперимент не могут подтвердить окончательной истинности теории, необходимо от *эксперимента* восходить к неким простым и достоверным *началам*, чтобы через них затем снова вернуться к познанию мира, но познанию уже систематическому, научному и *теоретическому*. И если для Декарта теоретическое мышление проделывает ход от самоочевидных *начал* к *явлениям*, то для Ньютона научное мышление идет от *явлений* к *началам* и затем снова к *явлениям*, но теперь уже осмысливаемым в свете обретенных начал.

Поэтому, полагает Ньютон, «главная обязанность натуральной философии — делать заключения из явлений, не измышляя гипотез, и *выводить причины из действий* до тех пор, пока мы не придем к самой *первой причине*, конечно не механической, и не только раскрывать механизм мира, но главным образом разрешать... вопросы»[67]. Это — еще одна причина, побуждающая отказаться от скрытых качеств: из явлений нужно вывести небольшое число основополагающих начал и затем из них объяснить все явления[68], «гипотезам же (т. е. предположениям о началах, не основанным изначально на наблюдении и эксперименте.— *Д. Н.*), метафизическим, физическим, механическим, скрытым свойствам не место в экспериментальной философии»[69].

Задача науки — изучать *движение материи* средствами *математики*, что было решительно невозможно для античных мыслителей. Для Ньютона материя — *телесная* материя — может быть геометризована, т. е. помещена в *геометрическое* пространство, которое, как он говорит, «было сферичным еще до появления в нем сферы. Это пространство — все фигуры в их математической актуальности, или действительности, а в физической виртуальности, или возможности, это —,,вместилище", платоновская ,,хора"»[70].

В основе науки XVII в. лежит представление о том, что все природные явления происходят по механическим законам, т. е. они полностью выразимы в математических соотношениях и функциональных связях. Древнегреческие математики разделяют геометрию как точную и теоретическую науку и механику как науку, имеющую дело с практическими измерениями и приложениями, логистикой. Тем не менее и в античности, в частности у Прокла, наблюдаются попытки рассматривать геометрическую фигуру как порождение движущейся точки, т. е. посредством *построения*, в становлении, поскольку бесконечная фигура — прямая, спираль, гипербола — не может существовать вся сразу, целиком, ибо тогда она должна была бы существовать и в бесконечности актуально, а это для античной математики не имеет смысла, поскольку познаваемо лишь конечное, ограниченное, очерченное. Однако «формообразующие движение (μορφωτικὴ κίνησις) происходит в особой тонкой интеллигибельной материи, в той самой платоновской «хоре»[71], геометрическом пространстве посредством особой мыслительной способности — фантасии, или воображения[72].

Ньютон же стремится соединить геометрию и механику, отождествляя, как и Декарт, геометрическое и физическое пространство на основе кинематики, т. е. порождения фигуры движущейся по определенному закону точкой. Не случайно переводчик «Начал» А. Н. Крылов замечает: «Ньютон почти все свои рассуждения и доказательства ведет геометрически»[73]. В предисловии к первому изданию «Начал» английский ученый говорит: «Так как древние, по словам Паппуса (Паппа Александрийского.— *Д. Н.*), придавали большое значение механике при изучении природы, то новейшие авторы, отбросив субстанции и скры-

тые свойства, стараются подчинить явления природы законам математики. ...Однако самое проведение прямых линий и кругов, служащее основанием геометрии, в сущности относится к механике. Геометрия не учит тому, *как* проводить эти линии, но предполагает (постулирует) выполнимость этих построений»[74]. Поэтому, заключает Ньютон, геометрия обосновывается в геометрической практике и являет собой ту часть всеобщей механики, которая связана с искусством измерения.

Таким образом, в геометрической механике теоретическая наука соединяется с практическим искусством измерения[75]. Соединение геометрии и механики в единую точную науку посредством закономерного движения — интенция, воспроизводившаяся Ньютоном еще в самых первых его работах. Так, одна из частей «Исследований исчисления» называется «Решение задач посредством движения», где предлагается кинематический метод решения математических задач, опирающийся на представление о двух простых видах движения — круговом движении и прямолинейном[76] (хотя подобный подход не был, конечно, изобретением самого Ньютона — еще раньше его предложил Барроу[77]). Для Ньютона мир оказывается геометризованным, т. е. расчисленным и познаваемым точно, при помощи числа благодаря пространству и времени, которые суть пространство и время не только физических тел, но вместе с тем и математических, геометрических, объектов, фигур, порождаемых в них движением материальной точки (ибо материя отныне — субстанция, движущаяся по законам числа).

Структура первоматерии и строение числа. Тема пространства и времени — одна из ключевых в натуральной философии Ньютона, обращавшегося к ней на протяжении всей творческой жизни. Еще будучи студентом Тринити-колледж в Кембридже, он вел в начале 60-х годов XVII в. тетрадь, озаглавленную «Некоторые философские вопросы», куда записывал разнообразные свои соображения[78]. В этой тетради, текст которой лишь недавно опубликован, содержатся интересные рассуждения о пространстве и времени, и к ним необходимо обратиться, чтобы лучше понять трактовку вопроса в более поздних работах ученого. Ньютон пишет «О первой материи». Первая материя, как он ее понимает,— это чистая *связность* как таковая,

причем строение первой материи — это строение континуума, и его структура переносится на структуру пространства и времени.

Исследуя вопрос о строении первоматерии, Ньютон рассматривает четыре возможности: 1) первая материя состоит из математических точек; 2) состоит из точек и (непрерывных) частей; 3) она есть простая, цельная и неделимая сущность, 4) состоит из индивидов, т. е. атомов [79]. Надо заметить, что сама постановка проблемы не принадлежит Ньютону, а заимствована им из книги английского врача и историка У. Чарлтона (1619—1707) «Эпикуро-гассендо-чарлтонианская физиология, или Устроение естественной науки из гипотезы об атомах» (1654 г.). Чарлтон, друг Гоббса, последователь ван Гельмонта и популяризатор идей Гассенди в Англии, был приверженцем атомизма и отвергал абсолютную непрерывность. В свою очередь, сам он частично заимствует постановку проблемы из книги И. Магнена «Возрожденный Демокрит, или Об атомах» (1646 г.), где содержатся следующие положения: «континуум не состоит из математических точек»; «континуум не составлен из частей и математических точек одновременно»; «континуум состоит из простой сущности, нераздельной и тождественной прежде деления» [80]. Идеи Гассенди в передаче Чарлтона оказали неожиданное влияние на молодого Ньютона: во-первых, в учении об атомах и, во-вторых, во взгляде на пространство и время как на не являющиеся свойствами телесного [81].

Исследователи указывают, что на раннего Ньютона повлияли также работы Ф. М. ван Гельмонта. В своем сочинении, касающемся истолкования апокалиптической хронологии, Ф. М. ван Гельмонт говорит о божественном протяжении: «Бог... повсюду существует как центр, божественная же человечность Христа присутствует повсюду не как центр, но она повсюду протяженна в силу сущностных истечений из центра своей божественной души» [82]. Перу же его отца, Я. Б. ван Гельмонта, принадлежит специальная работа «О времени», напечатанная посмертно в 1648 г. и переведенная на английский язык в 1662 г. [83], в которой критикуется излагаемая в «Метафизических рассуждениях» (1597 г.) Ф. Суарсеса теория времени как последовательности, содержащей в себе неделимые, математические, точки. С точки зрения Я. Б. ван Гель-

монта, время есть «реальное сущее», которое, не будучи отделимым от вечного длепия, являет собой «славу, эманирующую из вечности». Во времени нет ничего неделимого — напротив, оно совершенно цельно, слитно и непрерывно. «...Длительность во времени... нечто всецело божественное и в этом отношении неотличимое от вечности и, однако, определяемое между вещами по мере, уделенной каждой [вещи, его] восприемлющей.»[84] Поэтому «время не имеет частей и не может быть делимо... время чисто, не имеет изъяна тварности, повсюду и всегда неизменно и никоим образом не является последовательностью... время по своей сущности не имеет... никакого отношения к неустойчивости, изменчивости или измерению движений»[85].

Чарлтон, специально разбирая проблему времени в VII главе своей книги, рассматривает время как «близнец пространства», самостоятельную сущность, как не имеющее никакого отношения к телесности и всецело независимое от ее существования, причем пространство и время суть более общие понятия, нежели те, которые могут быть подведены под схему деления на субстанцию и акциденцию. Будучи независимым от тел, время не зависит и от движения — движение лишь указывает, показывает, проявляет время[86]. Примечательно, что «время движется вечно в одном и том же неспешном и равном течении независимо от того, находится ли в нем что-либо, движущееся либо покоящееся, чему [свойственно] длиться. Подобно тому как месту невозможно расшириться, исчезнуть или не быть непрерывным, какова бы ни была к тому причина, времени невозможно ускориться, замедлиться или остановиться»[87].

Так в XVII в. складывается идеал пространства и времени, понимаемых как бесконечные и неограниченные, связные и равномерные, лишенные структурированности посредством места — τόπος и момента «теперь» — νῦν.

Ньютон исследует четыре варианта устроения связности и непрерывности, пытаясь выяснить, действительно ли континуум (первая материя) представляет собой совершенную нерасчленимость или же он есть некая зернистость и составлен из элементов[88]. Ученый предлагает такие решения:

1) первая материя не может состоять из математических точек. Ведь математические точки лишены размеров и неделимы и сколько бы их ни складывали, все они будут сливаться, «тонуть» в одной точке, «погружаться» в нее, по-прежнему неделимую. Между тем тело делимо. Иначе говоря, из непротяженного и неделимого нельзя составить протяженное и делимое [89];

2) первая материя не может состоять и из математических точек вкупе с (протяженными) частями, поскольку подобное образование будет представлять собой либо нечто, либо ничто. Если нечто, то первая материя должна быть частью, т. е. протяженной и, добавленная к двум частям линии, будет ее третьей частью. Если ничто (из протяженного, т. е. точка), то добавление ее к двум частям линии ничего не изменит и линия по-прежнему будет состоять из двух частей, т. е. будет неким протяжением, в котором можно различать сколько угодно частей, иначе говоря, она будет делимой [90]. Таким образом, первая материя не может состоять одновременно из неделимых точек и делимых частей;

3) не является первая материя и простой неделимой сущностью, целостностью, предшествующей делению. Ведь поскольку в теле можно различать части, приходится допустить, что части предшествовали целому, целое же стало неделимым единством в результате слияния этих частей, которые должны тогда быть полагаемы за абсолютные сущности. В таком случае, однако, первая материя, из которой состоят тела, а также геометрические фигуры и линии, не является первой, но ей должно было нечто предшествовать, а именно, предполагаемые абсолютные части, от которых она должна была бы зависеть. Однако это противоречит предположенному и, значит, доказывает исходный тезис [91]. Все же остается неясным, была ли первая материя сотворена или же она совечна Творцу [92];

4) стало быть, остается единственная возможность — «первая материя должна быть атомами»[93]. «Такая материя (т. е. атомы.— *Д. Н.*) должна быть столь малой, чтобы быть нерасчленимой, как превосходно и совершенно неоспоримо доказал это доктор Мор в своей книге о бессмертии души,— пишет далее Ньютон.— Я же прибегну к еще одному аргументу, для того чтобы показать, что она не может быть делима бесконечно, а именно, к следующему: ничто не может быть поделено на большее количество частей, нежели на то [количество], из которого оно составлено, но конечная материя (т. е. тело.— *Д. Н.*) не может быть составлена из бесконечного [числа] частей»[94]. Впрочем, конечно лишь тело, отождествляемое с ограниченной материей. При этом Ньютон предполагает, что в теле как актуально данном должно быть и определенное, причем конечное, число частей, так что первая материя в этом случае оказывается не чистой возможностью, или потенцией, а осуществленностью. В таком случае бесконечная материя должна быть бесконечной актуально, т. е. бесконечной сущей субстанцией.

Каким же образом, если исходить из подобных оснований, могут быть устроены делимые конечные тела и линии? (Делимость тел и линий, с точки зрения

Ньютона, одинакова: ведь физическое пространство тождественно геометрическому). Линии, полагает английский мыслитель, имеют части, составленные из неделимых, причем расстояние между ними — наименьшее из возможных, т. е. как раз равно атому протяжения. Линии можно делить и «вставлять» в них какое угодно количество точек, однако все они окажутся «между» неделимыми: поскольку наименьшие возможные протяженности в первой материи неделимы, «точка не может быть помещена или не может быть постижима в качестве находящейся в этом малом пространстве и делящей его»[95]. Точка, таким образом, должна очутиться на границе абсолютно непроницаемых атомов протяжения и совпасть с одной из точек границы соприкосновения (ибо линия не имеет разрывов). Иначе говоря, атомы протяжения касаются друг друга по «поверхности» в математических точках.

Проиллюстрировать свою мысль Ньютон считает возможным на примере устроения чисел, «дабы стало очевидным, сколь схожи между собой число и протяжение в материи, так что невозможно что-либо предположить относительно одного, не предполагая то же и относительно другого»[96]. Отождествление проявления числа и протяжения означает, с одной стороны, что число понимается как *количество*, с другой — что возможно воплощение, проявление числа в материи (при этом материя телесная совпадает с материей интеллигибельной) и тогда получается линия или фигура.

Предположим, говорит Ньютон, что у нас имеются некие исчезающе малые, однако фиксированные ничтожества[97], такие что они не могут совпадать и повторяться, т. е. взаимоотождествляться. Иначе говоря, все эти числа одинаково ничтожны и совпадают по способам своего проявления, все они различны. Если начать их складывать, они не обратятся в совершенное ничто, поскольку противятся отождествлению, как бы отталкиваясь друг от друга. Между ними будет как бы некоторое числовое расстояние, или зазор. Пусть первое числовое ничтожество будет нулем. Тогда второе будет отличаться от него на *единицу* и таким образом будет задано число «один». Третье числовое ничтожество будет отличаться от первых двух, и вместе они составят две единицы, т. е. будет задано уже число «два». И так далее. Одиннадцать числовых ничтожеств дадут десятку — числа от одного до десяти

(Ньютон на этом останавливается: десять — совершенное число!). Если же мы захотим вставить в нее еще одно число, скажем между пятью и шестью, у нас ничего не выйдет: промежуток между числами — наименьший возможный и неделимый, равный единице, а числовые ничтожества, по предположению, не допускают совпадений. Итак, пространство между числами — это различие, разница между ними, или расстояние между числами, которое и есть *единица, неделимое основание числа* [98].

Предложенное обоснование строения чисел поразительно напоминает античное пифагорейское, однако с одним, крайне существенным, различием: у Ньютона неделимая единица конституируется через два числовых ничтожества, которые фактически служат ее границами, т. е. функционально, через чистое *отношение* [99], в пифагорейской же традиции единица конституируется *субстанциально*, т. е. через самое себя — постольку, поскольку она есть воплощение единого, первичного и неделимого, причастна ему и только поэтому оказывается возможным различать границу и отношение.

Бесконечно малые и инварианты натуральной философии. Так же точно, как и числовой ряд, устроены, по Ньютону, пространство и протяжение. Как, в самом деле, понимать то, что наименьшее и неделимое протяжение бесконечно более велико, нежели не имеющая вовсе размеров точка,— ведь, кажется, неделимое протяжение может содержать ее и быть ею делимо? Действительно, точка бесконечно меньше неделимого протяжения, коль скоро она вовсе лишена какого бы то ни было протяжения. Однако наименьшее протяжение, согласно предложенной схеме, есть атом, и потому точка может оказаться лишь на его, условно говоря, «границе». Атом, таким образом (как физический, так и математический — для Ньютона это одно и то же), совершенно *плотен*, т. е. непроницаем ни для чего и полностью «закрыт».

«Наименьшее расстояние в целом атоме,— пишет Ньютон,— простирается от одной оконечности до другой. Оно не имеет ни „внутри“, ни середины, ни центра, но само есть все (центр, „внутри“ и середина) для *окружающей поверхности.*» [100] Точка не может проникать внутрь атома (ибо «внутри» попросту нет), но может оказаться лишь на «поверхности» (которой в

строгом смысле тоже нет, вернее, для всего входящего во взаимодействие с атомом протяженности, он весь — поверхность, для него нет «внутреннего», он всецело закрыт, а есть лишь «внешнее», что, собственно, и составляет поверхность; иначе говоря, в таком атоме нет никакой внутренней сущности, он — *чистая явленность*, внешность, явление). Атом — это как бы особый шар, совершенно непроницаемый, и брошенная в него точка может оказаться лишь на его «поверхности». Шар этот не имеет «внутри», он весь как бы вывернут наизнанку и при этом в довершение к прочему бесконечно мал — не уменьшаем, но меньше любой конечной величины.

Между тем очевиден факт движения. Более того, это основная предпосылка кинематического порождения геометрических фигур. Но каким образом точка может двигаться «сквозь» неделимые протяжения с одной их «оконечности» на другую? «Наименьшее движение,— говорит Ньютон,— происходит на наименьшем расстоянии, а наименьшее расстояние — от одной стороны атома до другой. Весь же атом целиком пребывает в одном и том же месте.»[101]. Таким образом, движение происходит как бы скачками, при этом оставаясь связным, через наименьшее расстояние в наименьшие промежутки времени.

Атомарная структура пространства и времени обусловливает наличие наименьшего расстояния, наименьшего приращения движения и наименьшей степени времени, причем их взаимное отношение опять же может быть показано конструктивно на идеальной модели. Если поместить два шара столь близко друг к другу, чтобы они не могли более сближаться без соприкосновения, то это минимальное расстояние между ними и будет неделимым элементом пространства. Если же их сдвинуть, то это будет наименьшая степень времени[102]. Однако, кажется, здесь Ньютон впадает в логический круг: он доказывает то, существование или выполнимость чего необходимо уже заранее предположить, чтобы доказательство имело силу. Так что в конечном счете приведенный пример ничего не доказывает, но лишь означает, что Ньютон *постулирует* следующее положение: всякое протяжение, в том числе и линия, состоит из неделимых пространственных элементов, а время — из наименьших частей, или «теперь» (хотя, разумеется, к аристотелевским «теперь»

они не имеют никакого отношения, поскольку те принципиально вневременны: время не слагается из них,— а также не являются в себе непрерывными и не имеют никакой границы, поскольку сами — граница времени).

Наименьшие составляющие движения, протяжения и времени у Ньютона неделимы и устроены так же, как атомы первой материи и числовой ряд. Пространство и время оказываются связанными через движение. В ньютоновском тексте встречаются весьма темные рассуждения по этому поводу, но общий смысл их совершенно ясен: малейшая степень движения (ибо никакое движение не происходит мгновенно, поскольку материя или пространство суть plenum, связность, которую дóлжно преодолеть) «равна малейшему расстоянию и времени»[103], т. е. реализуется через неделимый элемент пространства в неделимый элемент времени. Иначе говоря, элемент движения выражается как *отношение* элемента пространства к элементу времени, или в современной формулировке: $dv = ds/dt$. Но ведь это, правда, не сформулированное еще в явном виде, исчисление бесконечно малых! Элемент движения существенным образом характеризует всякое тело либо кривую, поскольку линия вычерчивается в пространстве в отношении времени, однако сам *вид* кривой, характер траектории не зависят ни от пространства, ни от времени, но — именно от характера элементарного движения, т. е. опять-таки в конечном итоге от *соотношения* элементов пространства и времени, специфического для каждого вида кривой. Мы снова пришли к основоположению науки Нового времени: сущее, будь то тело или же кривая, характеризуется не через самое себя, а через отношение к другому, как функция, и только через это отношение вторично воспроизводится субстанция.

Таким образом, пространство и время в ранних текстах Ньютона трактуются как непрерывная связь неделимых образований. В более зрелых работах ученый больше подчеркивает целостность и непрерывность пространства и времени, однако от бесконечно малых не отказывается — на них зиждится весь его математический аппарат. Поэтому, с одной стороны, пространство и время, по мнению Ньютона, цельны, с другой — делимы до бесконечности[104]. Можно было бы различать время и длительность, пространство и протяженность и полагать время и пространство некото-

рыми целостностями, а длительность и протяженность — атомарностями, но ученый этого не делает, предпочитая оставить за пространством и временем с трудом постигаемое свойство единораздельности. При этом атомарные образования пространства и времени, соединяющие в себе несоединимое — телесное и воображаемое (либо телесное и мыслимое), оказываются конститутивными элементами, или составляющими, пространства и времени, и, напротив, пространство и время как целостности дают возможность различать сами пространственные и временные атомы [105]. Таково *строение* пространства и времени.

Какова же их *природа*? Как пространство, так и время характеризуются твердым и неизменным *порядком* своих *частей*, т. е. опять-таки неким отношением. «Как неизменен порядок частей времени, так неизменен и порядок частей пространства. Если бы они переместились из мест своих, то они продвинулись бы (так сказать) в самих себя, ибо время и пространство составляют как бы вместилища самих себя и всего существующего. Во времени все располагается в смысле порядка последовательности, в пространстве — в смысле порядка положения. По самой своей сущности они суть места, приписывать же первичным местам движения нелепо. Вот эти-то места и суть места абсолютные, и только перемещения из этих мест составляют абсолютные движения.» [106]

Основной интенцией натурфилософии и механики Ньютона является, очевидно, поиск и полагание некоторого небольшого числа инвариантов, не зависящих от каких бы то ни было случайных изменений или отклонений, т. е. поиск инвариантов абсолютных, передающих совершенство божественного устроения и гармонии мира. К таковым можно отнести понятия пространства, времени, силы, массы и движения [107]. Связь силы с массой устанавливается через закон тяготения, основанный на пространственном отношении. Центром силы при этом служит лишенная размеров, но наделенная массой точка, являющаяся в механике носителем движения, происходящего в освобожденных от всякой телесности, т. е. абсолютных, пространстве и времени. Движение точки или тела не может быть относимо только к другим телам или точкам — ведь если представить, что их нет вовсе, то окажется, что

равномерное движение нельзя отличить от покоя. Поэтому в «Математических началах натуральной философии» (1687 г.) Ньютон говорит, что помимо относительного движения — перемещения по отношению к другим телам и их местам существует и абсолютное движение (равно как и абсолютный покой) — перемещение по отношению к абсолютным местам, т. е. неизменным частям пространства [108]. Абсолютное движение возможно лишь в абсолютном пространстве и времени и показывает, являет их через себя, само обнаруживаемое в проявлениях и следствиях, например известном опыте с ведерком [109]. Кроме того такое основоположение механики XVII в., как принцип инерции, не было бы возможно, не будь абсолютного пространства и времени в качестве его предпосылки, универсальной системы отсчета: если для Кеплера (как и для Аристотеля), естественное движение, т. е. такое, к которому не надо прикладывать никакой силы, — круговое [110], то для Ньютона и Галилея таким движением является бесконечное прямолинейное перемещение. Универсальность же системы отсчета означает, что если тело движется по инерции, оно именно *движется* и его нельзя считать находящимся в покое: покой и движение оказываются принципиально различными состояниями, не сводимыми друг к другу.

Пространство и время не определяются Ньютоном непосредственно: «*время*, *пространство*, *место* и *движение* составляют понятия общеизвестные» [111]. Но непосредственная данность и «общеизвестность» не означают легкопостижимости, поскольку как раз непосредственно данное чаще всего и выступает проблемой для познания.

Обратимся теперь к более детальному изучению Ньютоном проблемы пространства. Прежде всего, пространство не укладывается (и здесь Ньютон вполне солидарен как с Барроу, так и с Мором, Гассенди и Паскалем) в рамки традиционного разделения на субстанцию и акциденцию, а имеет свой особенный статус [112]. Пространство — не субстанция, поскольку существует не само по себе, а лишь в отношении к высшему, к истоку и началу, сущему от себя. Пространство также не акциденция, поскольку акциденция не существует без и вне субъекта, мы же легко можем представить пространство вне мира или место, лишенное какого бы то ни было тела, т. е. пространство, ли-

шенное субъекта, о котором оно сказывалось бы в качестве атрибута. Кроме того невозможно представить, чтобы пространство исчезло, если бы Бог вдруг уничтожил всякое тело. Не является пространство и чистым ничто, поскольку «нет идеи ничто», тогда как пространство некоторым образом нам известно [113].

Свойства пространства. Пространство геометрическое и физическое. Неоконченный ранний трактат Ньютона «О тяготении и равновесии жидкостей» (ок. 1664—1669 гг.) [114], где рассматривается и проблема пространства, представляет собой полемику с Декартом, главным образом с его «Началами философии». Надо заметить, что критике взглядов французского философа Ньютон посвятил многие страницы своих ранних рукописей [115]. Сюда относятся, например, «Три ошибки в „Геометрии" Декарта» [116]. По преданию, свой экземпляр картезианской «Геометрии» английский мыслитель испещрил многочисленными пометками, среди которых встречалось: «Ошибка. Ошибка. Это не геометрия». Действительно, ньютонианский подход во многом отличается от картезианского: Ньютон не может принять отождествления пространства, или протяжения, с материей, поскольку для него материя как раз не есть пространство, как не может принять и отрицания пустоты и абсолютного движения [117]. В самом деле, если бы не было абсолютной системы мест, а движение определялось лишь по отношению к другим телам, то «по окончании некоторого движения нельзя было бы, если следовать Декарту, определить место, в котором тело находилось в начале движения, т. е. невозможно было бы сказать, откуда двигалось тело» [118], ведь начальное положение тел могло измениться. Для Декарта поэтому движение как бы размазано по многим телам, принадлежит всем и одновременно никому индивидуально.

В трактате «О тяготении» Ньютон утверждает, что пространство может быть адекватно представлено феноменально, через описание его свойств, коих насчитывается шесть. При этом, конечно, следует отличать *само пространство*, которое мы пытаемся исследовать, от *понятия пространства*, которым мы при этом оперируем.

1°. В пространстве можно различать и выделять части, или места, общие границы которых обыкновенно называют плоскостями, общие же границы плоско-

стей — линии и границы линий — точки [119]. Иначе говоря, пространство трехмерно. Впрочем, ни Ньютон, ни кто-либо другой из мыслителей XVII в. не обсуждают и даже не ставят вопрос, *почему* пространство трехмерно. Возможно, ответ на него принадлежит не физике, но метафизике. Здесь же уместно напомнить слова Аристотеля о том, что больше трех измерений не может быть оттого, что и геометрические фигуры, и физические тела воспринимают, проявляют и воплощают в себе числа; тройка же — совершенное число, «ибо, как говорят пифагорейцы, „целое" (τὸ πᾶν) и „все" (τὰ πάντα) определяются через число три: начало, середина и конец составляют число целого и при этом троицу» [120].

Однако где предсуществуют точки, линии, сферы то того, как они реально построены или вычерчены в пространстве? Они, полагает Ньютон, существуют не в виде неких идеальных образований — начал фигуры, не имеющих ничего общего с самой фигурой (ибо эйдос круга не кругл и не имеет ни центра, ни окружности, но, предоставляя возможность узреть фигуру, сам не имеет наглядно представимого облика). Все эти фигуры *уже* наличны в пространстве повсюду в возможности и переводятся в актуально данные в процессе построения и вычерчивания. Пространство, таким образом,— это некая полнота и преизбыточность, πλήρωμα, в которой всегда и везде целиком находится то, что потом в ней можно будет различить.

2°. Пространство простирается бесконечно во всех направлениях. Конечное, предел понимаются в Новое время как недостаток и отрицательное, и тогда бесконечное, будучи «отрицанием отрицания» (negatio negationis) [121],— нечто в высшей степени положительное и реальное. Ньютон отвергает Декартово разделение бесконечности Бога и неопределенности мира, тождественного протяжению (хотя вполне согласен с Декартом в том, что конечное должно пониматься из интуиции бесконечного, а не наоборот). «Если протяжение только неопределенно по размерам, а не бесконечно, тогда точка бесконечно мала, и однако мы не можем постигать что-либо более малое (т. е. точка — не потенциально, а актуально бесконечно мала.— *Д. Н.*),— утверждает ученый.— Сказать, что протяжение лишь неопределенно (я имею в виду все сущест-

вующее протяжение, а не только то, которое мы можем вообразить) потому, что мы не в состоянии постигать его границы,— то же самое, что сказать, что Бог неопределенно совершенен, потому что мы не в состоянии постигать его совершенство целиком.»[122]

Таким образом, совершенство и бесконечность пространства воспроизводят совершенство и бесконечность Творца. Утверждение реальной, позитивной бесконечности пространства, по мысли Ньютона, нисколько не умаляет божественного совершенства и не превращает пространство в самого Бога, поскольку само по себе актуально бесконечное еще не есть совершенство, но таковым является бесконечное проявление какого-либо совершенного качества, как то бесконечный божественный интеллект, мощь, блаженство и т. д. «Быть ограниченным или изменяющимся во времени и пространстве означает несовершенство, быть же всегда и везде тем же самым есть высшее совершенство. Пространство, несмотря на свою вечность и бесконечность, не будет ни Богом, ни мудрым, всесильным и живым, но — лишь простирающимся по длительности и протяжению, тогда как Бог в силу вечности и бесконечности своего пространства (т. е. в силу вечной своей вездесущности) оказывается совершеннейшим существом.»[123]

Актуальная бесконечность пространства наглядно не представима и не доступна воображению, но тем не менее ее можно мыслить. Акты воображения способны представлять нам все большее и большее пространство, однако мы можем помыслить пространство большее любого, которое мы в состоянии вообразить. Тем самым помимо всего прочего задается также и отличие разума от воображения [124]: воображение имеет дело с потенциальной бесконечностью, разум же — с актуальной. Однако здесь возникает затруднение: для Ньютона все геометрические фигуры — прямые, параболы, гиперболы, спирали — простираются в бесконечность и существуют в ней in actu [125]. Примером такой фигуры может служить треугольник с фиксированным основанием, у которого две другие стороны параллельны, т. е. вершина, противолежащая конечной стороне, находится в бесконечности [126]. И это, говорит Ньютон, нельзя вообразить, но можно помыслить. Однако геометрическая фигура строится движением точки, и поэтому всякий неограниченный геометрический объект может быть лишь потенциально бесконечным,

именно, настолько великим, насколько в фантазии, воображении прослеживается движение вычерчивающей его точки, т. е. у него всегда есть возможность превзойти положенные границы. Поэтому геометрическая фигура оказывается одновременно как бы и дана, и задана, актуальна и потенциальна, доступна как разуму, так и воображению, которые фактически отождествляются, хотя Ньютон, так же как и Декарт, стремится их развести. По-видимому, вся новая геометрия и механика вращаются вокруг этой апории, будучи не в силах ее разрешить.

3°. Части пространства неподвижны. О частях, однако, можно говорить лишь условно: наличие частей означает только возможность разграничения пространства, помещения в него и различения в нем чего-либо (геометрической фигуры или тела), измерения в пространстве, хотя само пространство — не мера, а лишь залог или гарант числовой отнесенности меры к чувственным вещам, причем части пространства совершенно не отличны одна от другой [127]. «...Само пространство, — говорит Ньютон, — не имеет частей, которые могли бы быть отделены друг от друга или двигаться по отношению друг к другу, или же различаться между собой некими внутренне присущими им свойствами. Пространство не слагается из суммы своих частей... В каждой своей точке оно подобно самому себе, однородно и не имеет в действительности иных частей помимо математических точек, которые повсюду бесконечны по числу и не составляют никакой величины. Оно есть сущее, наиболее простое и совершенное в своем роде.»[128]

Взаимная неподвижность частей пространства, понимаемых в указанном смысле, подтверждается следующими двумя соображениями. Если бы они двигались, то, во-первых, должно было происходить как бы постоянное перемешивание, перемещение одних частей на место других, но в таком пространстве не могло бы существовать ничего фиксированного и в мире царил бы хаос. И, во-вторых, пространство переходило бы само в себя, так что разные части совпадали бы и тело одновременно могло бы оказаться в разных частях пространства либо разные тела — очутиться в одной части, что нелепо. Неподвижность частей и неизменность их порядка лучше всего представимы постоянством порядка и длительности. Так, если мысленно по-

менять местами «вчера» и «сегодня», то «вчера» уже не будет «вчера», а станет «сегодня», и наоборот (разумеется, в смысле чистого и пустого порядка следования, а не в смысле содержательной наполненности событиями). Точно так же если поменять местами «ту» часть пространства и «эту», то «та» станет «этой», и наоборот [129]. Отсюда, по-видимому, следует, что части длительности и пространства должны быть понимаемы лишь из их абсолютного взаимного порядка следования или расположения, а вне этого порядка они не могут быть рассматриваемы в качестве самостоятельно сущих.

4°. Пространство является присущностью (affectio) сущего, поскольку оно сущее [130]. «Никакое сущее,— говорит Ньютон,— не может существовать, не относясь некоторым образом к пространству. Бог пребывает повсюду, души — где-либо, а тела — в том месте, части пространства, которое занимают.»[131] Иначе говоря, всякая душа связана с телом, т. е. индивидуальна, и как таковая может рассматриваться в качестве отнесенной к пространственно выраженному, Бог же пребывает повсюду в силу своего всемогущества как Творец и управитель. И в более поздних работах, в частности в «Общем поучении» из «Начал», Ньютон рассматривает только тела в их отношении к абсолютному пространству, поскольку только тела оказываются сущностями, чье существование может быть определено *числом* (лишь они — предмет изучения механики как науки о движении). При этом, однако, мыслитель считает, что если числовое отношение к пространству имеют только телесные сущности, то ко времени — и Бог, и души: для Бога мера отношения к длительности есть вечность (понимаемая как бесконечная продолжительность), для души — время ее существования, или жизни.

Отношение это для конечных вещей *индивидуально*, так что время длення или существования постоянно увеличивается, стремясь к своему концу или пределу. Место же тела более устойчиво и постоянно, хотя и оно не неизменно, а может увеличиваться и уменьшаться при расширении и сжатии тела, а также меняться при его движении. Существует, очевидно, и отношение между длительностью и пространством. Оно *универсально*, всегда и повсюду одно и то же — отношение вечности к бесконечности, хотя задать и познать его может один

лишь Творец. Присущность же пространства означает, что оно есть некое неизбежное и необходимое следствие, результат божественного существования и присутствия в мире, то, в чем Бог «всегда и везде может *привести к действительности* (т. е. сотворить.— *Д. Н.*) все, что является возможным»[132]. Пространство необходимо постольку, поскольку божественное присутствие необходимо в мире. Более того, сам факт наличия пространства свидетельствует в пользу такого присутствия.

5°. Положения, расстояния и локальные движения тел должны быть относимы к частям пространства[133]. Достаточно очевидное следствие первого и третьего свойства, это положение означает, что истинный отсчет может вестись лишь по отношению к абсолютно неподвижному, к тому, что может быть выбрано в качестве истинной системы отсчета. Кроме того очевидно, что сами части пространства, для того чтобы неизменно пребывать неподвижными, должны быть совершенно динамически безразличными по отношению к движущимся телам, никак с ними не взаимодействовать. Именно поэтому оказывается возможной и инерция: если тело не встречает препятствий со стороны других тел, оно будет двигаться неопределенно долго, потому что само пространство никак не препятствует движению. Таким образом, пространство как необходимая присущность знаменует существование мира, устроенного на мере и числе, являясь также и *условием познания* телесных сущностей (однако остается не вполне ясным, *чьего* познания: человеческого как познания внешнего данного или божественного как познания Богом же творимого).

6°. Пространство вечно по длительности и неизменно по природе[134]. Вечность пространства означает фактически его нетварность, его предшествование всей совокупности сотворенного. Пространство оказывается тем, в чем акт творения происходит (при том, что оно не есть ничто). Тем не менее пространство не является самостоятельной сущностью — оно, как указывалось, есть необходимая присущность вещей, affectio, без которой и вне которой телесные сущности, а также связанные с ними нетелесные не могут существовать. Пространство как бы сверхвещественно, оно являет собой непосредственный «эманационный эффект вечного и бесконечного существа»[135]. Вечность простран-

ства Ньютон доказывает так: если бы оно существовало не всегда, Бог в то время нигде бы не пребывал, и тогда он либо сотворил пространство, в котором сам не находился, позднее, либо сотворил свою собственную вездесущность, но и то, и другое невозможно. Кроме того, хотя «мы в состоянии вообразить, что в пространстве ничего нет, мы не можем думать, что пространство не существует, подобно тому как мы не можем думать, что не существует длительность, даже если возможно предположить, что нет ничего, что могло бы длиться»[136]. Пространство, таким образом,— *необходимое следствие* божественного существования, оно не существует и не могло бы существовать без Бога. Поэтому оно является «протяжением вечным, бесконечным, нетварным, повсюду однородным, всецело неподвижным, не способным вызывать изменения в движении тел или изменения в мысли разума»[137]. Наконец, пространство не является пустотой: даже если в нем нет никакого тела, все равно в нем всегда есть нечто помимо ничто, «хотя бы пространства»[138], т. е. в конечном счете пространство выражает вечную и неизменную божественную вездесущность.

Из этих рассуждений следует тот на первый взгляд странный вывод (совпадающий, впрочем, с выводом Спинозы), что пространство — необходимое нетварное следствие божественного бытия, однако и сам Бог некоторым образом зависит от пространства, ибо, считает Ньютон, он должен где-то пребывать. В таком случае пространство оказывается вечным божественным явлением, теофанией как возможностью возникновения и существования мира.

Таковы шесть свойств пространства. Каков его онтологический статус? Мы не можем, считает Ньютон, знать и полагать пределы божественному всемогуществу, поэтому не можем знать, единственным ли способом Творец создал материю (ибо материя в отличие от пространства сотворена) или же несколькими. Однако мы можем воссотворить мир в воображении — мир заново, мир «как если бы это было так на самом деле». Английский ученый предлагает способ возможного образования сущностей, которые ничем не будут отличаться от реальных тел[139]. Так, мы отчетливо можем представить (обратим внимание: творение понимается как акт *фантазии*, *воображения*), что Бог «закрыл» некоторые части пространства, сделав их непро-

ницаемыми для других тел и придав им определенную форму и размеры. Получившиеся образования по своим свойствам решительно ничем не будут отличаться от тел, за исключением того только, что будут неподвижны: ведь части пространства не могут менять своего взаимного положения.

Если кроме этого предположить, что явленные непроницаемости, отражающие всякое внешнее воздействие и проникновение (тела, света и т. д.), наделены способностью передвигаться, они вполне будут тождественны телам, поскольку тело познается лишь феноменально, из чувственных свойств. Получившиеся образования будут обладать всеми теми же свойствами, что и «настоящие» тела, а именно, (1) подвижностью, (2) непроницаемостью (два тела не могут совпадать, т. е. занимать одно и то же место), (3) тем же чувственно воспринимаемым обликом [140]. При этом всякая величина оказывается порождением (productio) ее интенсивности — «степени ее качества» и ее экстенсивности — «количества пространства и времени, в которых она действует» [141], т. е. пространственно-временные характеристики являются существенными для адекватного представления и описания тела.

Тело, однако, не тождественно внутреннему занимаемому им протяжению: «пространство — это не сами тела, но лишь места, в которых тела существуют и движутся» [142], тело же есть некий фантом, внешняя непроницаемая оболочка, *облик*. Отождествление тела с протяжением, утверждает Ньютон, ведет к атеизму, поскольку в силу вечности протяжения вечным окажется и тело и, будучи несотворенным, окажется также и не зависящим от Творца. Кроме того ничто не мешает полагать самотождественную, субстанциальную протяженность, не полагая при этом существования Бога [143]. Напротив, предложенный Ньютоном способ творения тел необходимо предполагает Творца, причем их образование — акт, а не процесс. Протяжение и тело при этом оказываются различными: первое существует необходимо, второе же не существует с необходимостью [144].

Как видим, Ньютон дает алгоритм *построения, конструирования* тела, для чего оказывается достаточно *протяжения* и *божественной воли* [145], а на деле — *человеческой фантазии*, если акт божественной воли сравнить с актом воли человеческой, в котором человек

движет собственное свое тело[146], и именно в силу такого сходства оказывается возможным постичь божественное творение тел. При этом Творец относится к субстанции тела так, как субстанция к своим акциденциям, т. е. сотворенное оказывается как бы промежуточным звеном между Богом и феноменальными свойствами мира[147].

Проделанное построение фактически означает, что пространство, будучи тем, из чего и в чем образованы тела, оказывается неожиданно близким к *материи* в античном ее понимании. Ньютон подчеркивает, что пространство — некая присущность всех вещей и, кроме того, оно вечно и несотворенно. Но таковой же была материя и для платоников: чистой лишенностью бытия, вечной, нерожденной, присутствующей во всех конечных вещах. Английский ученый и сам вынужден признать, что его протяжение и запечатленные в нем формы до крайности напоминают аристотелевские первоматерию и формы. Для Ньютона протяжение «есть *что* и *какое* и *сколько*»[148], т. е. в терминах аристотелевских категорий имеет качественную и количественную определенность сущего, ведь, как мы помним, прямые, окружности, сферы, и прочие фигуры предсуществуют повсюду в пространстве, а божественная воля (или воля геометра) лишь выводит их в область зримого и осязаемого, т. е. как бы ощутимо прорисовывает то, что от века прочерчено повсюду в пространстве как бы пунктиром, и поэтому пространство, утверждает английский мыслитель, имеет «больше реальности», нежели близкая к не-сущему материя.

Здесь в самом деле есть одно важное отличие, которого не заметил сам Ньютон: если и неоплатоники, и Аристотель строго и последовательно различали чувственную материю (ὕλη αἰσθητή) и материю умопостигаемую (ὕλη νοητή)[149] и полагали, что в первой существуют тела, во второй же, близкой к платоновской χὼρα, — геометрические фигуры, то Ньютон (как почти все новоевропейские мыслители), как уже было сказано, *отождествил* эти два вида материи, фактически слив воедино два разных пространства — физическое и геометрическое, пространство чувственных сущностей и пространство сущностей, доступных рассудку и воображению. Именно поэтому в XVII в. и становится возможной механика как математическая физика или точное знание о неточных вещах.

Абсолютное и относительное пространство. Попыток дать решение проблемы пространства Ньютон не оставил и в поздних своих работах. Так, в «Математических началах натуральной философии», в частности в добавленном ко второму изданию (1713 г.) «Общем поучении», а также в 28-м и 31-м Вопросах «Оптики» (издания 1717 г.), мы находим более зрелый и продуманный в некоторых деталях анализ проблемы, вылившийся в учение об абсолютном пространстве [150].

«*Абсолютное пространство*,— пишет Ньютон,— по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным. *Относительное* есть его мера или какая-либо ограниченная подвижная часть, которая определяется нашими чувствами по положению его относительно некоторых тел и которое в обыденной жизни принимается за пространство неподвижное... По виду и величине абсолютное и относительное пространства одинаковы, но численно не всегда остаются одинаковыми... *Место* есть часть пространства, занимаемая телом, и по отношению к пространству бывает или абсолютным, или относительным. ...*Абсолютное движение* есть перемещение из одного абсолютного места в другое, *относительное* — из относительного в относительное же.»[151] То же самое можно сказать об абсолютном и относительном покое [152].

Фундаментальное разделение пространства на абсолютное и относительное обусловлено, очевидно, следующими тремя причинами:

1) абсолютное движение, единственно подлинное и совершенное движение в мире, возможно лишь в абсолютном пространстве. Впрочем, учение об абсолютном движении подвергает критике Гюйгенс. Абсолютное движение, считает он, невозможно именно в силу бесконечности пространства, ибо «в бесконечном пространстве ни о каком теле нельзя сказать, что оно движется или что оно покоится. ...Движение и покой только относительны»[153];

2) абсолютное и относительное пространства *численно* не всегда совпадают. Что это значит? Место для Ньютона есть «часть пространства», а не положение тела и не объемлющая его поверхность. «Положение, правильно выражаясь, не имеет величины, и оно само по себе не есть место, а принадлежащее месту свойство. Движение целого то же самое, что совокупность

мест его частей, и следовательно, оно целиком внутри всего тела.»[154] Иначе говоря, место определяется *изнутри*, а не *извне*, как полагал Аристотель [155]. Численное различие означает, что порядок частей относительного пространства, определяющихся из их отношения к некоторым телам, способным претерпевать изменения, может меняться, порядок же частей абсолютного пространства вечен и неизменен, так что «полные абсолютные движения могут быть определены не иначе, как при помощи мест неподвижных... Места же неподвижны не иначе, как если они из вечности в вечность сохраняют постоянные взаимные положения и, следовательно, остаются всегда неподвижными и образуют то, что я называю пространством»[156];

3) абсолютное пространство недоступно чувственному восприятию [157], поэтому для того чтобы можно было что-либо фиксировать в наблюдении и опыте (а это, как мы помним, для Ньютона исходный пункт всякого рассуждения о мире), мы вынуждены обратиться к относительному пространству.

Недоступность чувственному восприятию — одна из существенных характеристик абсолютного пространства, и потому «вместо абсолютных мест и движений пользуются относительными; в делах житейских это не представляет неудобства, в философских же необходимо отвлечение от чувств»[158]. Однако и рационально, рассудочно пространство также не постижимо — постижим лишь порядок его частей. Как было показано выше, в ранних работах Ньютона пространство оказывается близким к материи в античной ее трактовке. Но материя непознаваема сама по себе [159], пространство же некоторым образом нам известно, и, кроме того, материя понимается как субстанция. Поэтому в 23-м Вопросе второго издания «Оптики» мы встречаем уже несколько иную трактовку понятия пространства, непосредственно связанную с представлением о божественных всемогуществе и вездесущности. И если в работе «О тяготении...» Ньютон предложил способ рассматривать тела как образованные *из* пространства «закрытием» некоторых его частей, превращением их в непроницаемые [160], то в «Оптике» он говорит уже о творении частиц материи и тел *в* пространстве: «...Поскольку пространство делимо до бесконечности и материя не необходимо присутствует всюду, постольку можно допустить, что Бог может создавать частицы материи раз-

личных размеров и фигур, в различных пропорциях к пространству и, может быть, различных плотностей и сил и таким образом может изменять законы природы и создавать миры различных видов в различных частях вселенной»[161]. Иначе говоря, законы природы и тел зависят от *способа их отношения* к пространству.

«...Не становится ли ясным из явлений,— рассуждает английский ученый,— что есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в *бесконечном пространстве*, как бы в своем *чувствилище*, видит все вещи вблизи (т. е. *непосредственно*.— *Д. Н.*), прозревает их насквозь и понимает их вполне, благодаря их *непосредственной* близости к нему?»[162] В человеке есть некое подобие божественной способности восприятия: все образы внешних вещей через органы чувств доставляются в человеческое чувствилище, где они синтезируются, мыслятся и воспринимаются душой. Но аналогия эта весьма несовершенна и ограниченна: Бог в отличие от человека не нуждается в теле, поскольку пребывает повсюду. «...Пребывая повсюду, он (Бог.— *Д. Н.*) более способен своей волей двигать тела внутри своего безграничного чувствилища и благодаря этому образовывать и преобразовывать части вселенной, чем мы посредством нашей воли можем двигать части наших собственных тел. И, однако, *мы не можем рассматривать мир как тело Бога*, или отдельные части его, как части Бога. Он — единое существо, лишенное органов, членов или частей, и части мира — его создания, ему подчиненные и служащие его воле; *он не является и душою мира*, так же, как человеческая душа — не душа образов вещей, приносимых через органы чувства в место чувствования, где человек замечает их благодаря их непосредственному присутствию без вмешательства какой-либо третьей вещи. Органы чувств служат не для того, чтобы дать возможность душе заметить образы вещей в чувствилище, но только для подведения этих образов к нему. Бог не нуждается в таких органах, *он присутствует всегда в самих вещах*.»[163]

Итак, эволюция подхода Ньютона к решению проблемы пространства такова: через представление о пространстве как о непрерывной, но притом *атомарной структуре* к представлению о пространстве как о чем-то близком к *материи* или платоновской «хоре» и, наконец, к концепции абсолютного пространства как боже-

ственного *чувствилища*, sensorium. При этом в поздних своих работах Ньютон склонен подчеркивать скорее момент связности, непрерывности и однородности пространства, а не его атомарности. Однако ученый никоим образом не отказывается от пространственных, равно как и временных, флюксий как конститутивных элементов, позволяющих через их отношение счислять движение.

В учении Ньютона об абсолютном пространстве различимы, во-первых, герметические влияния и, во-вторых, пантеистические мотивы. Отождествление пространства с божественным чувствилищем фактически означает, что «абсолютное пространство есть, в сущности, нечто вроде мировой души неоплатоников, которая как бы осуществляет связь всех вещей во вселенной»[164]. Мировая душа — посредник между миром и Богом, благодаря ей Бог оказывается повсюду *непосредственно* и целиком сущим и божественный замысел зримо воплощается в мире. По-видимому, и для самого Ньютона были очевидны подобные следствия из его системы взглядов. Во всяком случае в приведенном выше отрывке из «Оптики» ученый явственно пытается отвергнуть предъявляемые ему обвинения в пантеизме (мир — не тело Бога) и отождествлении пространства или, тем паче, самого Бога с мировой душой. И все-таки многие современники Ньютона (в частности, Лейбниц) упрекали его в скрытом введении в систему идеи мировой души. Это вынудило Ньютона даже пойти на то, чтобы изменить первоначальный латинский текст и в уже готовые и отпечатанные экземпляры «Оптики» вставить новую страницу взамен прежней, исправив старый вариант «пространство *есть* чувствилище» на «пространство есть *как бы* чувствилище»[165], придав таким образом термину скорее метафорическое значение.

Зачем Ньютону понадобилось прибегать к столь двусмысленным сравнениям? Дело в том, что, по мнению ученого, пространство, будучи выше телесного мира, чувственно никак не постижимо, а будучи ниже мира умопостигаемого, не постижимо ни рационально, дискурсивно, т. е. рассудочно, ни тем более ноэтически, разумно. Но как в таком случае вообще можно делать о нем какие-либо заключения? Только *по аналогии* при помощи воображения — вот ответ Ньютона. По аналогии со способностями, которые даны и открыты чело-

веку в самом себе: с тем, как мы воспринимаем образы вещей, и с тем, как движем наше тело среди окружающих его других тел. Полное же и однозначное перенесение с человеческого на божественное неправомерно и чревато многими затруднениями.

Поэтому в «Общем поучении» Ньютон вынужден утверждать, что Бог «управляет всем не как душа мира (Anima mundi), а как властитель вселенной (universum Dominus) и по господству своему должен именоваться Господь Бог вседержитель (Παντοκράτωρ). Ибо Бог (Deus) есть слово относительное и относится к рабам; божественность (Deitas) есть господство Бога не над самим собою, как думают полагающие, что Бог есть душа мира, но над рабами. Бог величайший есть существо вечное, бесконечное, вполне совершенное; но существо сколь угодно совершенное без господства не есть господь Бог. Так мы говорим: Бог мой, Бог ваш, Бог *Израиля,* Бог богов и господь господствующих, но мы не говорим: мой вечный, ваш вечный, вечный *Израиля*, вечный богов, не говорим — бесконечный мой или совершенный мой; такие наименования не имеют отношения к рабам. Слово Бог обыкновенно означает властитель, но не всякий властитель есть Бог. Господство духовного существа составляет сущность божества, истинное — истинного, высшее — высшего, мнимое — мнимого. Из истинного господства следует, что истинный Бог есть живой, премудрый и всемогущий, в остальных совершенствах он высший, иначе — всесовершеннейший»[166]. Таким образом, Бог для Ньютона — это прежде всего господство, т. е. в конечном итоге *воля*, так что и вездесущим он оказывается по господству, а не по протяжению.

И все же в поздних работах Ньютона, равно как и других кембриджских ученых, присутствует представление о пространстве и времени как о чем-то очень близком к Богу и передающем его совершенства, притом что сам Бог по сущности непостижим вовсе, а может постигать лишь по проявлениям и совершенному строению вещей [167]. «Мы имеем представление о его *свойствах*, но какого рода его *сущность* — совершенно не знаем»[168]. О свойствах же Бога, который для Ньютона прежде всего и единственно есть Бог-отец, можно кое-что утверждать, исходя из представления о божественном совершенстве [169].

Прежде всего, пространство передает божественную *неподвижность* (так, пятое из двенадцати теологических положений Ньютона гласит, что Бог недвижен и никакое место не может быть более или менее преисполнено им; все остальные существа движимы от места к месту [170]), божественную *неизменность* и *вездесущность*. «Бог,— пишет Ньютон,— есть единый и тот же самый Бог всегда и везде. Он вездесущ не по свойству только, но по самой сущности, ибо свойство не может существовать без сущности. В нем [171] все содержится и все вообще движется, но без действия друг на друга. Бог не испытывает воздействия от движущихся тел, движущиеся тела не испытывают сопротивления от вездесущия Божия. Признано, что необходимо существование высшего божества, поэтому необходимо, чтобы он был *везде* и *всегда*. Поэтому он весь себе подобен, весь — глаз, весь — ухо, весь — мозг, весь — рука, весь — сила чувствования, разумения и действования [172], но по способу совершенно не человеческому, совершенно не телесному, по способу, для нас совершенно не ведомому.»[173] Наконец, пространство передает божественную *вечность* и *бесконечность*. Бог «вечен и бесконечен, всемогущ, всеведущ, т. е. существует из вечности в вечность и пребывает из бесконечности в бесконечность, всем управляет и все знает, что было и что может быть. Он не есть вечность или бесконечность, но он вечен и бесконечен, он не есть продолжительность или пространство, но продолжает быть и всюду пребывает. Он продолжает быть всегда и присутствует всюду, всегда и везде существуя; он установил пространство и продолжительность»[174].

Понятие абсолютного пространства оказалось чрезвычайно плодотворным в новой науке но и, как выяснилось позже, во многом ограниченным: идея пространства бесконечного и однородного знаменовала превращение человеческого мира-космоса в мир строго расчисленный, но нежилой. Абсолютное пространство — не субстанция и не атрибут, а также и не отношение, но *выражение отношения* Бога к сотворенному им миру. Пространство — не энергия и не потенция, оно — необходимая, неотмысливаемая, вечная и несотворенная присущность вещей, аналог пустоты в атомизме, но не пустота, а проявление божественного всеприсутствия, через которое само пространство оказы-

вается конституируемым. Пространство — нечто близкое к Богу, гораздо более близкое, чем материальный мир, однако оно не имеет собственной сущности. Пространство — божественное установление, причем полагаемое не актом божественной воли, подобно миру, по с необходимостью существующее, и поэтому оно вечно. Оно есть также некое смутно познаваемое нами представление (representatio) божественной сущности, следствие божественного бытия, нетварный и неизбывный «эманационный эффект», аналог божественного единства.

Вместе с тем пространство — это то, в чем Бог непосредственно зрит вещи, как в своем чувствилище, некая возможность божественного их представления и организации. Поскольку же Бог зрит, постольку и созидает, ибо для божественного разума зримое есть мыслимое и как таковое имеет статус реально сущего. Акт божественного усмотрения означает выведение вещи из небытия (не как из некоего положительного состояния, а как из абсолютно не-сущего), наделение ее бытием, поскольку вещам бытие лишь *придано* Творцом, который один только *есть* чистое бытие, и в этом смысле абсолютное пространство — не нечто реально наличное, но то, на фоне чего и в чем мир выступает как существующий и познаваемый [175].

Пространство есть при-сущность при всяком сущем. Пространство как бы прилегает к телу, облекает его со всех сторон, вылепляет его, лишая всякой тени внутренней самодвижности, ибо только так тело может быть познаваемо человеком в качестве движущегося по точно выражаемому закону и существующего и определяемого числом. Гарантом же точности и ясности человеческого познания для метафизики и науки XVII в. выступает божественный разум, в свете которого и мыслит разум человеческий. Пространство оказывается условием человеческого познания вещей постольку, поскольку как бы «выворачивает» их и лишает внутренней самостоятельности и своеволия, возможности поступать не по предписанному механическому закону. Только всецело внешне, вовне представленная вещь может отныне быть предметом научного рассмотрения. Так в новой науке фиксируется жесткая дихотомия субъект — объект: субъект — познающий как внутренний, самодеятельный и непространственный (в этом смысле мнение Мора не смогло вписаться в новую

научную парадигму и потому осталось «ненаучным») и объект — познаваемое, внешне пространственно выраженное и лишенное какой бы то ни было самостоятельности. Эта дихотомия закрепляется через понимание пространства как необходимого представления божественной сущности.

Абсолютное и относительное время. Структура времени. В силу параллелизма в рассмотрении пространства и времени многое из того, что до сих пор было сказано об абсолютном пространстве, можно перенести и на абсолютное время, за исключением, однако, того, что время не есть sensorium, но скорее является условием возможности синтеза восприятия в чувствилище и проявлением неизменного и вечного протекания божественной жизни.

Понятие времени не определяется Ньютоном, но относится им, как и понятие пространства, к «непосредственно», т. е. самоочевидно, известному [176]. Стоит отметить, что того же мнения придерживается Паскаль, который полагает, что знание первых начал, таких как пространство, время, число, движение, является непосредственным и интуитивным и несомненно более надежным, чем знание, получаемое путем рассуждения, а самые начала известны сами по себе [177]. «*Абсолютное, истинное математическое время*,— говорит Ньютон,— само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно, и иначе называется длительностью. *Относительное*, *кажущееся* или *обыденное время* есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения, мера продолжительности, употребляемая в обыкновенной жизни вместо истинного математического времени, как-то: день, месяц, год.» [178]

Сделанные выше выводы об абсолютном пространстве вполне могут быть отнесены и ко времени: 1) абсолютное время выявляется абсолютным, истинным движением; 2) абсолютное время всегда совершенно точно и неизменно, выразимо в своем постоянстве в математическом уравнении и потому численно может не совпадать с изменчивым относительным временем; 3) абсолютное время недоступно чувственному восприятию, наблюдаемо может быть лишь время относительное. Поэтому Ньютон отмечает: «*Асолютное время* различается в астрономии от обыденного солнечного

времени уравнением времени. ...Возможно, что не существует (в природе) такого равномерного движения, которым время могло бы измеряться с совершенной точностью. Все движения могут ускоряться или замедляться, течение же абсолютного времени замедляться не может. Длительность или продолжительность существования вещей одна и та же, быстры ли движения (по которым измеряется время), медленны ли, или их совсем нет, поэтому она надлежащим образом отличается от своей, доступной чувствам, меры, будучи из нее выводимой при помощи астрономического уравнения»[179].

Разделение на абсолютное и относительное время принципиально важно для Ньютона, причем он фактически воспроизводит античное деление на мир по мнению и мир по истине. Абсолютное, истинное время, будучи чем-то предстоящим Творцу мира, оказывается вечным и несотворенным (в отличие от того, что Ньютон утверждал в рукописи времен учебы в Тринити-колледж) и едва доступным познанию. С несомненностью мы можем знать лишь *явление* абсолютного времени в каком-либо процессе или движении, т. е. представление его через время относительное, или мнимое, причем чем регулярнее и равномернее движение, тем численно адекватнее подобное представление. Строго говоря, относительное время и не является временем в собственном смысле, но — лишь некоторым *выражением* или *проявлением* абсолютного времени, подобно тому, скажем, как содержание душевных переживаний не есть сама душа, однако душа нам известна только через него.

«Мы не можем,— говорит Ньютон,— ...оценивать время помимо того, как оно представлено и измерено любым равномерным локальным движением. ...По этой причине я не буду обращаться к рассматриваемому формально времени, но буду предполагать, что данные однородные величины возрастают в равномерном течении: к нему могут быть относимы (т. е. им могут быть измерены.— *Д. Н.*) все прочие [величины], *как если бы это было время*, и потому по аналогии ему вполне может быть дано название времени. И поэтому когда в дальнейшем вам встретится слово «время» (ибо в целях различения и ясности я иногда вплетал его в текст[180]), то под этим названием следует разуметь не время, рассматриваемое формально, но такую величи-

ну, посредством равномерного возрастания течения которой представляется и измеряется время.»[181]

Время, таким образом, представляется длительностью, причем длительностью абсолютной, неизменной, равномерной и несотворенной, т. е. не имеющей начала и конца. Абсолютное время некоторым образом передает божественную вечность. Бог, пишет Ньютон в набросках к «Общему поучению», «вечен и бесконечен или же длится из вечности в вечность и пребывает из бесконечности в бесконечность. Длительность его не есть пребывающее «теперь», лишенное длительности»[182]. Как и большинство мыслителей XVII в., Ньютон отвергает представление о вечности — неделимом мгновении, лишенном длительности, как схоластическое. Впрочем, абсолютное время — это и не становление. Несмотря на свою текучесть и длительность, оно характеризуется неизменным порядком частей, т. е. опять-таки чистым отношением, определяемым и задаваемым Творцом. Неизменность скорости протекания абсолютного времени обусловливается неизменностью его порядка, а неизменность порядка коренится в конечном счете в неизменности божественной жизни. Абсолютное время поэтому есть совершенное представление не приемлющей изменения божественной жизни и само по себе безразлично к сотворенным вещам, не может быть причиной изменения, разрушения или индивидуации вещей. «От слепой необходимости природы, которая повсюду одна и та же, не может происходить изменения вещей. Всякое разнообразие вещей, сотворенных по месту и времени, может происходить лишь от мысли и воли существа необходимо существующего»[183], т. е. индивидуация вещей коренится в конце концов в воле Бога, который без всякого навязанного ему закона пожелал, чтобы это было так.

Абсолютные пространство и время, будучи некими небоходимыми (про)явлениями Бога, не являются независимыми друг от друга — напротив, они постоянно присутствуют в некоем круге взаимного определения: «так как любая частица пространства *существует* всегда и любое неделимое мгновение длительности существует *везде*, то несомненно, что Творец и властитель всех вещей не пребывает *где-либо* и *когда-либо* (а *всегда* и *везде*)»[184]. Но означает ли божественная вечность и вездесущность то, что длительность и протяженность свойственны самому Богу? Ответ Ньютона однозначен.

В отличие от Мора он полагает это невозможным, ибо «всякая душа, обладающая чувстами, в разное время при разных органах чувств и движений составляет то же самое неделимое лицо. В длительности находятся последовательные части, существующие совместно в пространстве, но нет ни тех, ни других в личности человека, т. е. в его мыслящем начале, и тем менее в мыслящей сущности Бога»[185]. Иначе говоря, Бог есть в пространстве и времени, но в Боге пространства и времени нет.

Однако какова структура времени и пространства? Прежде всего, как полагает Ньютон, в любом отрезке или промежутке времени можно выделить бесконечное число частей, но для разных интервалов эти бесконечности будут *разными*, так что если бесконечности «рассматриваются абсолютно, без какого-либо ограничения или предела, [они] ни равны, ни неравны, ни обладают какой-либо пропорцией в отношении друг к другу»[186]. Но если рассматривать *определенные* промежутки длительности, то можно устанавливать различные, вполне определенные соотношения бесконечных сумм, т. е. *отношение* различных бесконечностей будет конечным *числом* (для античной математики такое утверждение совершенно не приемлемо по следующим двум причинам: во-первых, невозможно оперировать с бесконечностями как актуально данными и, во-вторых, число не есть отношение, но — некое самосущее). По Ньютону же, имеет смысл говорить о том, что количество бесконечных моментов в часе будет в 60 раз большим, нежели в минуте, коль скоро в часе 60 минут [187]. Между тем сравнивать можно лишь то, что уже актуально дано, а не то, что находится в процессе становления. Получается странная вещь: с одной стороны, время — поток текучей длительности и как таковой может быть разделено на любое количество частей, т. е. оно делимо бесконечно, с другой — Ньютон говорит о «неделимых мгновениях длительности»[188], т. е. фактически о временных флюксиях. В таком случае время и в самом деле должно соединять в себе два разнородных начала: непрерывности и дискретности. Но как это может быть?

Прежде всего, поскольку мы имеем представление лишь о *свойствах* Бога, но какова его *сущность*, совершенно не знаем [189], а абсолютное время есть представление божественной жизни, постольку, возможно, мы

вовсе не можем судить о свойствах времени самого по себе, каково оно в абсолютном своем протекании, и не можем понимать, каким образом оно совмещает в себе начало непрерывности и начало дискретности. Однако можно также предположить, что абсолютное время — это как бы бесконечный, непрерывно и равномерно текущий поток длительности, в котором от века существует *актуально бесконечное* количество неделимых составляющих (причем эта бесконечность, если следовать Ньютону, должна в бесконечной степени превосходить все другие временные бесконечности, поскольку заключает в себе, объемлет всякую другую длительность). При этом абсолютная непрерывность длительности может быть отнесена к божественой природе, а дискретность флюксий — к природе тварных сущностей, к их материальности [190].

Как отмечает издатель математических работ английского мыслителя Д. Т. Уайтсайд, в раннем, написанном в 1671 г. трактате, условно именуемом «О методе последовательностей и флюксий», Ньютон «был принужден, следуя Барроу, постулировать основополагающий равномерно «текущий» характер «времени» как меры «флюксий» (мгновенных «скоростей» потока) множества зависимых переменных, непрерывно меняющих свою величину»[191]. Спустя более сорока лет (ок. 1714 г.) Ньютон по-прежнему утверждает: «Я рассматриваю время как текущее или возрастающее в непрерывном потоке (flux)[192], а другие величины — как возрастающие непрерывно во времени, и по флюксии времени и дал название флюксий скоростям, с которыми возрастают все прочие величины. Так же исходя из моментов времени я даю имя моментов частям любых других величин, порожденных в моменты времени. Я представляю время любой равномерно текущей величиной и изображаю его флюксию единицей, а флюксии других величин я изображаю любыми другими подходящими символами», причем флюксия флюксии как бесконечно малая более высокого порядка обозначается нулем, флюксия флюксии флюксии (третья производная, по современной терминологии) — квадратом нуля и т. д.[193]

Помимо равномерности время, однонаправленное и однородное, обладает еще одной важной особенностью: оно обратимо, т. е. зная закон движения и при этом координаты, скорость и силу, действующую на тело

или материальную точку в данный момент, можно вычислить ее координаты и скорость в любой момент как в прошлом, так и в будущем. Тело, таким образом, полностью детерминировано в своем движении, что является одним из основоположений науки Нового времени.

Сказанное о дискретно-непрерывном характере времени можно отнести и к природе пространства, которое, с одной стороны, делимо до бесконечности [194]. С другой стороны, в нем существуют отдельные «частицы пространства»[195], которые должны быть неделимыми и, пожалуй, могут рассматриваться как бесконечно малые элементы пространства, места материальных точек. Таким образом, абсолютные время и пространство — непрерывные связности, которые тем не менее позволяют выделять в них актуально бесконечное количество бесконечно малых неделимых элементов.

В основе учения Ньютона о времени и пространстве, несомненно, лежит представление о постоянных присутствии и действии Бога в мире, выражающихся, во-первых, в постоянном возобновлении количества движения в мире, который сам по себе, без божественной поддержки, стремится к хаосу и распаду, и, во-вторых, в удивительном факте наличия в мире протяжения и длительности. Почему, спрашивает Ньютон и вместе с ним кембриджские платоники, существуют пространство и время? Потому, что существует Бог. Как они существуют? Как некое его с трудом познаваемое, да и то лишь по *свойствам* и *проявлениям*, а не по *сущности*, *представление*, representatio, божественный способ видения-творения мира и потому — как неотъемлемая и неотмысливаемая *присущность*, affectio всех вещей, в которой они оказываются явленными и познаваемыми и для человека.

3.3. НАТУРФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ. ДЖ. РАФСОН

В XVII в. исследованием проблемы пространства специально занимался Джозеф Рафсон (ум. ок. 1713 г.). О жизни этого ученого и мыслителя известно немного: он был математиком и теологом, учился в Кембридже и был членом Королевского общества [196]. По-видимому, Рафсон был близок с Ньютоном, во всяком случае он

был одним из немногих, кого тот допускал к своим математическим рукописям, и перевел на английский язык ньютоновскую «Всеобщую арифметику». В 1690 г. Рафсон опубликовал принесший ему известность трактат «Универсальный анализ уравнений», где систематически излагаются и развиваются некоторые алгебраические идеи Ньютона, в частности приближенный итерационный метод нахождения решений уравнений специального вида, который ныне носит название метода Ньютона — Рафсона [197]. Несомненна близость Рафсона и к Г. Мору. (Некоторые примеры Мора он приводит почти буквально, скажем пример из шестой главы «Руководства по метафизике» с вращением наклонной, проведенной из центра одной стороны прямоугольника к периферии другой, так что, вращаясь, она образует коническую поверхность. Мор, как мы помним, считает, что эта поверхность не мнима, но действительно существует в некоей особой протяженности, или пространстве. То же утверждает и Рафсон [198].) Рафсон прослеживает и доводит до крайнего предела метафизические следствия теологических импликаций учения Мора о реальности особого духовного пространства, а также учения Ньютона об абсолютном пространстве [199].

Движение и пустота. В 1702 г. вышло второе издание «Универсального анализа уравнений», к которому Рафсон добавил в качестве приложения «математико-метафизический опыт» «О реальном пространстве»[200]. Основная посылка автора состоит в следующем: пространство — это проявление божественной сущности, более того, и сам Бог пространственно протяжен. Ссылаясь на иезуитского теолога Лейса (1554—1623), для подкрепления своей точки зрения Рафсон приводит также мнения Арнобия, Киприана и Дионисия Ареопагита. В самом деле, тексты, которые могут быть истолкованы как утверждающие божественную протяженность (хотя, очевидно, возможны и другие интерпретации), можно обнаружить и в Ветхом завете («Не наполняю ли я небо и землю?» — говорит Господь [201]), и у античных авторов. Так, видный афинский неоплатоник Сириан учил о «нематериальных телах», могущих одновременно занимать одно и то же место с другими телами [202], а раннехристианский апологет Афинагор пользуется идеей пространственной божественной вездесущности для доказательства единственности Бога. В «Послании к христианам» Афинагор говорит:

«Если мир сферичен, а Творец его — вне мира, то где мог бы быть другой бог? Ни в этом мире, который принадлежит своему Творцу, ни вне его — по той же причине. Или же этот другой бог вне другого мира? Но повсюду — первый Бог. Очевидно, что бог, который, не действуя, нигде не пребывает, попросту не существует»[203].

Не случайно поэтому изложение своих взглядов на природу пространства Рафсон начинает со своеобразной историко-философской реконструкции, упоминая из современных ему авторов Корнелия Агриппу, Ф. Патрици, П. Гассенди и «знаменитейшего мужа, достойного всяческой похвалы» Г. Мора[204]. Собственные воззрения Рафсон стремится доказывать, подобно Проклу и Спинозе, more geometrico, геометрическим способом, почитая его за наиболее надежный метод, позволяющий избегать ошибок. Прежде всего английский ученый устанавливает различие между *рациональными* и *реальными* сущностями: если первые постигаемы посредством разума и зависят от него, то вторые имеют самостоятельный характер существования, так что когда Рафсон называет пространство реальным, это означает, что оно независимо от познающего его разума[205]. Фиксируя различие между бесконечным и неопределенным, между актуальной и потенциальной бесконечностью, Рафсон утверждает, что абсолютная бесконечность тесно связана с абсолютной неподвижностью[206], и, ссылаясь на «Руководство по метафизике» Мора, он замечает, что самая возможность реального *движения* тел предполагает их действительное отличие от реального пространства[207], ибо, считает ученый (отвергая тем самым вихревую гипотезу Декарта: тело движется в plenum, как рыба в воде), в абсолютно заполненном мире движение попросту невозможно[208]. Таким образом, пространство являет возможность движения тела, оказываясь при этом также и тем, в чем это движение реально происходит.

Рафсон, как и Ньютон, полагает, что реальное, или абсолютное, движение доказывает либо выявляет существование реального, или абсолютного, пространства. «Поэтому из всякого (протяженного и телесного) движения, даже из движения лишь только возможного необходимо следует [существование] неподвижной и нетелесной протяженности, поскольку все движущееся в протяжении необходимо должно двигаться через про-

тяженность. Протяжение реального движения, которое иначе никак не может быть ни объяснено, ни познано, обнаруживает реальное существование этой неподвижной протяженности, и мы не можем не постигать ее как необходимо истинную. То же самое можно было бы вдобавок доказать исходя из предполагаемого движения геометрических фигур. Возможность таких [геометрических] движений доказывает гипотетическую необходимость этой неподвижной протяженности... а возможность физических [движений] — ее абсолютную реальность.»[209]

Как видим, Рафсон тоже отождествляет пространство геометрическое и физическое: для него это единое и притом единственное *реальное* пространство. К тому же Рафсон полагает пространство тождественным пустоте и (ссылаясь здесь на Гассенди) бесконечным в его внемировом протяжении. Однако пустота эта не является абсолютной пустотой и отсутствием чего бы то ни было, но — реальным пространством, которое есть пустота лишь в том смысле, что оно свободно от тел, т. е. нетелесно и не имеет существования и сущности от себя. Из реальности так понимаемой пустоты непосредственно проистекают два следствия:

1) общая масса мира конечна, поскольку из-за наличия пустоты и подвижности весь мир может быть помещен или собран в некоторых конечных пределах, непостижимых, впрочем, для человека;

2) всех конечных, актуально и раздельно существующих вещей должно быть конечное же число, хотя и не постижимое никем, кроме Творца [210].

Надо заметить, что предлагаемая Рафсоном модель вселенной как компактного замкнутого образования, помещенного Творцом в бесконечное пустое нематериальное протяжение, повторяет в некоторых существенных чертах модель мира древнегреческих стоиков. Стобей сообщает, что Хрисипп полагал, будто «пустота, как утверждается, бесконечна, ибо таково то, что́ вне мира; место же конечно, поскольку никакое тело не является бесконечным. Подобно тому как все телесное конечно, так нетелесное бесконечно, ведь время и пустота бесконечны. Ибо как ничто не есть предел, так нет предела у ничто, так же как у пустоты. В отношении своего собственного существования пустота бесконечна, но становится конечной, будучи наполнена, однако как только наполняющее ее оказывается уда-

ленным, в отношении нее не может быть помыслено никакого предела»[211].

В комментариях к трактату Аристотеля «О небе» Симпликий приводит ставший классическим для схоластики пример, подтверждающий, с точки зрения стоиков, существование пустоты вне мира. Предположим, некто стоит на крайней оконечности мира и простирает руки вверх. Если он способен протянуть руку вовне, т. е. вверх, то вне мира есть нечто, куда можно поместить руку, значит, вне мира — пустота, если же не способен, значит, он не достиг еще пределов мира, коль скоро нечто препятствует руке, т. е. вне мира нечто есть, значит, здесь еще не конец мира и можно подняться вверх на высоту вытянутой руки и таким образом достичь постепенно края мира [212]. Иначе говоря, мир представляется стоикам шаром, плавающим в бесконечности пустоты. Заметим, однако, что в этом ставшем парадигматическим примере скрыта апория, известная в средние века: поскольку пустота — ничто, она не может ничему препятствовать и, стало быть, в нее можно погрузить руку, но поскольку пустота — то, где ничего нет, в том числе нет никакого места, постольку нет и места, в которое можно было бы поместить руку, т. е. пустота непроницаема.

Таким образом, пустота, если она действительно существует, должна быть отделенной от мира, запредельной ему: ее нельзя коснуться, ибо во всем, где может произойти акт прикосновения, должно быть некоторое место. Но где есть место, там нет пустоты, так что пустота (поскольку она — ничто, место же — некое определенное нечто) постоянно ускользает, и мир не может быть без противоречия наглядно представимым в виде шарика-льдинки, плавающего в безбрежном океане пустоты [213].

Реальное пространство как воплощение божественного совершенства. Рафсон удерживает стоическое противополагание подвижной и конечной оформленной материи бесконечному неподвижному и бесформенному пустотному пространству, однако для него пустота-пространство не является воплощенным ничто, поскольку пространство — проявление и принадлежность существования высшего и бесконечного существа [214]. На противопоставлении конечного и бесконечного, оформленного и безграничного основывается и определение пространства: это — *«сокровенное протяженное... первое* по природе и последнее в смысле непрерывного деле-

ния и отделения»[215]. Отсюда непосредственно следует, что всякое *конечное* протяжение делимо, подвижно и расчленимо на отдельные частицы, которые могут быть удалены друг от друга[216].

Что тогда можно сказать о бесконечном пространстве? Следуя лишь самым общим представлениям о природе пространства и «необходимой и естественной связи простых идей»[217], Рафсон выводит свойства реального пространства. Пространство для Рафсона, ссылающегося на каббалистические представления, в частности на учение о «святом месте», «маком», как и для Мора, и для Ньютона, есть представление последней (ultima) или первой единой, простой реальности и как таковое получает отблеск всех божественных совершенств. Тогда *бесконечность* пространства, зиждущаяся на равно экстенсивной и интенсивной бесконечности Творца,— это та предпосылка, исходя из которой можно говорить о *конечности* вещей. Необусловленное не выводимо из обусловленного, но может быть постигнуто на основе последнего путем отбрасывания всяких условий. В таком случае пространство неделимо, будучи основой всякой делимости, недвижно, будучи основой и условием любого движения, оно однородное и простое, будучи основой любой неоднородности, ограничения и сложности. Пространство — *наиболее истинный* образ Бога и, само несотворенное, занимает как бы промежуточное положение между миром и его Творцом. Более того, исходя из образа можно взойти к первообразу и вывести из совершенств пространства совершенства Творца, что Рафсон и проделывает в небольшом сочинении по натуральной теологии «Доказательство о Боге, или Краткий и доказательный метод к естественному познанию Бога» (1710 г.)[218].

В трактате «О реальном пространстве» Рафсон формулирует ряд положений — аксиом, касающихся природы пространства[219] и отчасти напоминающих 20 свойств пространства по Мору:

1) пространство абсолютно и по своей природе неделимо;

2) пространство абсолютно неподвижно;

3) пространство актуально бесконечно;

4) пространство есть чистая актуальность (в этом пункте Рафсон существенно отходит от кембриджского платонизма, полагавшего, что пространство — ни акт, ни потенция);

5) пространство все содержит и все проницает.

«Очевидно, что пространство не проницается другими вещами; ведь из того, что оно, бесконечное и неделимое, проницает все по своей сущности, необходимо следует, что само оно не может быть ничем проницаемо и не может быть постигаемо как проницаемое»[220];

6) пространство нетелесно;

7) пространство неизменно;

8) пространство едино в себе и, следовательно, является также и «наиболее простой сущностью, ни из чего не составлено и ни на что не делимо»[221];

9) пространство вечно. Актуально бесконечное *не может не быть*, т. е. «не мочь не быть» существенно для актуально бесконечного, откуда следует, что оно было всегда [222]. Иначе говоря, пространство — не тварь, а бесконечный нетварный образ Творца, и потому именно пространство обладает его совершенствами;

10) пространство непостижимо для нас, и именно потому, что бесконечно. Но как вообще можем мы рассуждать о пространстве и что-либо о нем знать? По-видимому, знание свойств пространства возможно лишь как некое блеклое уподобление несовершенного совершенному и ограниченному безграничному (исходя из интуиции бесконечного), как попытка снять свои границы и преодолеть собственные пределы. При этом непостижимость пространства фактически означает отсутствие у человека интеллектуальной интуиции, или созерцания, дающего возможность непосредственно постигать актуально бесконечное, и признание лишь конечных определенностей дискурсивно-логических операций рассудка [223];

11) пространство в высшей степени совершенно;

12) без пространства протяженные сущности не могут ни существовать, ни быть познаваемы;

13) пространство — атрибут первой причины и выражает ее в аспекте бесконечности (immensitas). В этом пункте Рафсон также отступает от своих предшественников, полагавших, что пространство не может быть истолковано в терминах субстанции и атрибута.

Таким образом, совершенства пространства, по Рафсону, наиболее адекватно передают божественные совершенства, поскольку «то, что выражает актуальную бесконечность и абсолютное, выражает сущность первопричины как независимо существующей и являющейся Творцом всего сущего»[224]. При этом, будучи в мире (или мир — в нем) и проницая все протяженные

вещи, пространство тем не менее не смешивается с ними и отделено от них.

Пространство составляет «первичный и конститутивный атрибут» всякой вещи [225], но тогда оно, очевидно, двойственно: с одной стороны, является атрибутом данной конкретной *вещи*, а с другой — чистым актом и атрибутом *первопричины*. Протяженность поэтому занимает некое промежуточное положение между Творцом и сотворенным, оказываясь опять-таки близкой к мировой душе, с той *лишь* разницей, что мировая душа подвижна [226], а протяженность — нет. Протяжение, полагает Рафсон, может быть наделено столькими совершенствами, если только сама первопричина *протяженна*. В противном случае, утверждает Рафсон вслед за Мором, попросту невозможно было бы объяснить, каким образом может протяженное произойти из непротяженного [227],— иначе творящее первоначало было бы несовершеннее, чем сотворенное.

Возникает вопрос: если реальное, или абсолютное, пространство на деле — божественное протяжение, проницающее тела и не смешивающееся с ними, то что такое конечное и ограниченное телесное протяжение (которое не есть протяжение божественное) и каков его статус? По-видимому, должно происходить некоторое удвоение протяжения, его разделение на духовное и телесное. Однако Рафсон, вслед за Ньютоном и Декартом, отождествляет пространство умопостигаемых сущностей как доступных воображению, т. е. геометрическое пространство, и пространство физическое, так что удвоение происходит в самом едином пространстве, притом что оно неделимо, а значит, протяженное не может быть выделено в протяжении, т. е. протяженное не может быть протяженным. Очевидно, получается паралогизм, который, как кажется, едва ли разрешим в рамках предлагаемой теории.

Божественное протяжение, или реальное пространство, по Рафсону, бесконечно, следовательно, у него нет ни места, ни границ, ни центра, но при этом оно едино и связно [228]. Бесконечное для мыслителей XVII в. первично по отношению к конечному, и потому конечное протяженное в бесконечном протяженном в точном смысле не находится *нигде*, т. е. пространство, «по сути дела, *вне всякой меры*: все «здесь», «там», «посреди» (которые суть не что иное, как *отношения* одних конечных вещей к другим) исчезают в нем совершенно» [229].

Иначе говоря, все места одинаковы и ничтожны в пространстве: гармонично устроенного космоса нет, есть бесконечное однородное протяжение.

Однако в отличие от Ньютона, полагавшего, что абсолютное пространство устанавливает абсолютную и неизменную систему мест, Рафсон считает невозможным выделить абсолютную систему отсчета — все системы равноправны и *относительны*, т. е. выражают лишь взаимные *отношения* конечных и несовершенных вещей друг к другу, тогда как реальное пространство выражает их отношение ничтожества к Творцу и первопричине. Отвергая абсолютное пространство как неизменно и точно расчисленную систему отсчета, а вместе с ним и абсолютное движение, Рафсон приводит пример из «Магдебургских опытов» Герике: если бы кто-нибудь шел в этой бесконечности, «всецело неподвижной и абсолютно единой, необходимо полной в себе», в одном направлении бесконечное время, пройдя бессчетное число миль, то по отношению к бесконечности он оставался бы на прежнем месте. Таким образом, «где» имеет смысл лишь по отношению к конечным вещам, по отношению же к бесконечности они — нигде [230]. Тогда и конечный мир, хотя его размеры нам неизвестны и для нас непостижимы, также нигде не находится в реальном пространстве.

Более того, размеры вселенной могут быть столь огромны, что возможно существование многих миров, причем с *различными* законами движения для каждого [231]. Это вызывает на память слова Ньютона, полагавшего, что Бог может изменять законы природы и устанавливать их по-иному в различных областях мира [232]. Итак, оба мыслителя считают, что пространственная протяженность сама по себе еще не является залогом универсальности и однородности законов природы — законы эти должны быть обоснованы не в *геометрии мира*, а в *воле Бога*. Однако полагание протяжения в Боге означает, что сама геометрия превращается в теологию (и до некоторой степени теология — в геометрию), в средство богопознания, поскольку «Бог непрерывно занимается геометрией во вселенной» [233], т. е. творит ее по математическим законам, по мере и числу, так что познание мира оказывается познанием самого Бога в бесконечном разнообразии и благости его творений.

Глава 4

ОТНОШЕНИЕ И СУЩНОСТЬ

4.1. ПОРЯДОК СЛЕДОВАНИЯ И ПОРЯДОК СОСУЩЕСТВОВАНИЯ. Г. В. ЛЕЙБНИЦ

Основания метафизики. Монадология. Среди крупных мыслителей XVII столетия Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716), по-видимому, наиболее близок к античной традиции, которой он интересовался еще с юных лет[1]. Немецкий философ стремится показать, что проблемы и достижения греческой, как, впрочем и схоластической философии (прежде всего, томизма) могут быть вполне осмыслены на новом философском языке — об этом он пишет в «Письме к Якобу Томмазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией»[2]. Стремясь критически осмыслить предшествующую философию, он вводит в собственную систему аристотелевские понятия формы и энтелехии. В отличие от большинства мыслителей XVII в., всячески стремящихся изгнать из метафизики схоластические представления о неделимых субстанциональных формах, Лейбниц, напротив, удерживает их, однако под формой понимает не то, благодаря чему вещь является по сути именно этой, а не другой вещью, но чистое отношение, называя ее λόγος (что по-гречески и означает «отношение»), ratio и proportio[3].

Однако в метафизике Лейбница ощутимо влияние не только Аристотеля, но также и Платона, сочинения которого немецкий мыслитель хорошо знал. Сама платоновская форма написания произведения — диалог — часто встречается у Лейбница. Кроме того в учении о монаде явственно слышны отголоски платонического понимания Единого, равно как и в утверждении Лейбница, что весь мир в своем пребывании разворачивается между единицей-единым (сверхсущим началом бытия) и нулем-ничто (абсолютно не-сущим)[4], но у Платона сущее — между монадой и инаковой двоицей. «Бог — говорит Лейбниц,— есть субъект всех абсолютных, простых форм; абсолютных, т. е. утвердительных; значит, уже в Боге два начала: то, что одно (или едино.— *Д. Н.*) во всех формах, и сущность, или собрание форм»[5]. Тезис этот близок не только к воззрениям

Фомы, но и к платонизму, и суть его в том, что всякая вещь через Бога причастна форме двояко: как единому — едина и как бытию — наделена бытием.

Процесс становления и формирования взглядов Лейбница был не вполне прямолинеен, со временем они претерпевали изменения. Мыслитель большей частью изъяснялся фрагментарно — в отрывках, письмах, набросках, а завершенным и цельным выражением его мировоззрения можно считать, по-видимому, написанную в 1710 г. «Монадологию»[6]. Основное понятие, к которому обращается Лейбниц,— субстанция, понимаемая, во-первых, как конкретное неделимое и простое целое и, во-вторых, как самосущее, не нуждающееся для своего существования ни в чем, кроме самого себя и, возможно, Бога, как творца всего сущего. Такую субстанцию Лейбниц называет монадой.

Монада, полагает философ, «есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит не имеющая частей. ...Сложная субстанция есть не что иное, как собрание, или агрегат, простых. ...А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей»[7]. Монады самосущи, но не неизменны — они непрерывно меняются на основе некоего внутреннего принципа. При этом в монаде различаются перцепция, или восприятие, и апперцепция, или сознание,— различаются по степени ясности. Каждая монада — самостоятельный, совершенно не зависящий от других монад (они, по образному выражению Лейбница, «не имеют окон») источник деятельности и движения, которое философ трактует как онтологически первичное по отношению к покою; деятельность же внутреннего принципа проявляется как стремление, или аппетиция [8]. В силу наличия в каждой монаде деятельного начала все субстанции могут быть названы энтелехиями, поскольку имеют в себе известное совершенство и самодовление, «которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами»[9], все же, впрочем, связанными с некоторым телом.

Наиболее совершенные, высшие монады — духи, или разумные души, наделены разумом в отличие от низших, воспринимающих душ, и способны познавать истины, подразделяемые на истины разума, которые необходимы, так что противоположное им невозможно,

и истины факта, которые не необходимы, так что противоположное им возможно [10]. Через познание необходимых истин разум возвышается до рефлексивных актов, позволяющих рассуждать о мире, бытии, субстанции, Боге. Рассуждения эти базируются на двух основополагающих принципах: аристотелевском принципе противоречия, по которому ложно то, «что скрывает в себе противоречие», а истинно то, что противоположно ложному, и принципе достаточного основания, объясняющем, «почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны» [11]. Эти два всеобщих принципа как бы дополняют два закона движения: закон непрерывности, согласно которому всякое изменение не происходит скачкообразно, но через ряд бесконечно малых промежуточных состояний, и закон сохранения силы, гласящий, что количество силы в мире и в любой замкнутой системе постоянно [12]. Последним же достаточным основанием всего многообразия вещей, субстанций и процессов является, по Лейбницу, единый Бог — необходимая и всеобщая высшая субстанция, в котором «многоразличие изменений находится в превосходной степени, как в источнике» [13]. «Бог,— утверждает философ,— есть последнее основание вещей, или достаточное основание мира...» [14] Бог есть совершенство и как высшая субстанция непричастен пределам, поскольку «там, где нет никаких границ, т. е. в Боге, совершенство абсолютно бесконечно» [15].

Монады самодостаточны, замкнуты и не зависят друг от друга, взаимодействуя лишь идеально, через посредство Бога, но не физически. Действие и страдание в монадах взаимообратимы: то, что является деятельным в одном отношении, в другом — страдательно. «Оно *деятельно* постольку, поскольку то, что познается в нем отчетливо, служит к объяснению причин того, что происходит в другом, и оно же страдательно, поскольку причина того, что происходит в нем самом, находится в том, что отчетливо познается в другом» [16]. Монады во взаимосвязи и взаимопереходе страдание — деятельность выражают различные точки зрения на одно и то же, а именно, на мир в целом, являясь «постоянным живым зеркалом универсума» [17], отражающим все связи вселенной. Вся иерархическая устроенность мира монад (ибо монады — и души, и духи — различаются по степени просветленности, т. е. отчетли-

вости представления) напоминает ожерелье из неисчислимого множества жемчужин, сверкающих на солнце (солнце — изначальный источник и творец всякой реальности) и отражающих друг друга, так что каждая жемчужина содержит в себе образы всех остальных. «Всякая неделимая субстанция,— отмечает Лейбниц в письме к Арно,— выражает по-своему вселенную всю целиком и в определенном отношении, или, так сказать, с той точки зрения, с которой она взирает на вселенную»[18].

В каждой монаде тем самым — отражение всего мира во всей совокупности его связей, но познает она лишь то, что ясно различает. При этом каждая монада, будучи нетелесной, связана с некоторым телом, напротив, всякое тело — агрегат неисчислимого множества монад (Лейбниц говорит, что монады подобны рыбам в пруду, а тело — воде[19], однако прояснение природы и структуры этого тела представляет большую трудность, поскольку связано с вопросом об устройстве континуума) и имеет господствующую, главенствующую монаду — душу. Поэтому все в мире одушевлено. Монада отчетливо представляет то тело, которое ей принадлежит, а тело — смутно — весь универсум, так что монада имеет как бы не до конца различимую проекцию всего мира на свое тело[20]. «Не бывает ни душ, совершенно отделенных от тела, ни бестелесных гениев. Один только Бог всецело свободен от тела»[21]. Итак, всякое тело имеет главную монаду — свою душу, при этом монады неуничтожимы естественным образом, и отсюда следует, что смерти нет — есть лишь увеличение и уменьшение, рост и свертывание живого тела, которые описывает учение о преформизме[22].

Лейбницу не удается избежать дуализма душп и тела, да и действуют они по совершенно разным законам: тело — в соответствии с действующими причинами, душа — в соответствии с причинами конечными. В письме к Ремону Лейбниц пишет: «...Душа есть субъект или concretum [сгусток], который мыслит, а материя есть субъект, протяженный, т. е. наделенный протяженностью»[23]. Психофизическая проблема — одна из труднейших, занимавшая лучшие умы XVII столетия, пожалуй, так и не нашла удовлетворительного решения: Декарт, Спиноза, Лейбниц приходят к констатации того обстоятельства, что тело связано с протяжением, а душа — с мыслью; каждый из них лишь

по-своему фиксирует взаимоотношения между телом и духом[24].

Монады, считает Лейбниц, не влияют не только друг на друга, но также и на тела: душевный и телесный ряды идут как бы параллельно, совершенно не пересекаясь, и потому «тела действуют так, как будто бы... вовсе не было душ, а души действуют так, как будто бы не было никаких тел; вместе с тем оба действуют так, как будто бы одно влияет на другое»[25]. Само это «как бы влияние» возможно только потому, что мир сотворен по благому и совершенному замыслу. Творец дал миру предустановленную гармонию «между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одного и того же универсума»[26]. Как два часовых механизма, сделанных искусным мастером, всегда будут идти синхронно и показывать одно и то же время, так и во вселенной, по мысли Лейбница, тела и души, а также и все монады согласуются между собой[27]. Мир потому полон и благоустроен в бесконечном множестве мельчайших своих частей и составляющих, что в своей множественности он является единым воплощением изначального совершенного принципа.

Несмотря на фрагментарность и известную несистематичность философствования, у Лейбница все же можно указать некоторые исходные основания его метафизики. Прежде всего, это представление об индивидуальном, едином сущем. Проблема индивидуации: почему общее проявляется в виде единичного — волновала философа со времен его молодости[28]. В 1663 г. под руководством Томмазия он защитил диссертацию «Метафизическое рассуждение о принципе индивидуации»[29], где доказывается, что всякая субстанция индивидуальна в силу «всей существенности» (tota Entitate), т. е. фактически той неделимой монадической проистекающей от Бога самоначальности, о которой говорится во всех позднейших работах немецкого мыслителя. Всякое тело, по Лейбницу, является живым и одушевленным, поскольку связано с деятельной субстанцией[30], которая всегда *воплощена*, т. е. имеет в себе начало ущербности и страдательности[31]. Все сотворенные субстанции, полагает Лейбниц, «ангелы или высшие души (интеллигенции), а также души, отделенные от грубых тел, всегда связаны с более тонкими телами, хотя сами они не телесны»[32]. Само тело — не монада, оно бесконечно делимо и является

машиной в малейших своих частях[33] (в отличие от создаваемых человеком машин, являющихся таковыми только в конечных частях), оно неуничтожимо в силу естественных причин и подвластно только Творцу. Поэтому Лейбниц, отступая от античной традиции, в духе традиции христианской, чающей воскресения телесного, или, возможно, следуя оккультным представлениям об особом бессмертном тонком теле, утверждает: «Тело нетленно, как и ум»[34].

Наконец, необходимо отметить еще одно обстоятельство: мир, устраиваемый Творцом так, как это рисует Лейбниц, очевидно, полон, что предполагает отрицание существования пустоты[35]. Полнота субстанциальная означает, что все, могущее существовать, существует[36], и прежде всего необходимо существует Бог. При этом минимум сущности порождает максимум существования (принцип минимакса)[37] — иначе говоря, сущность всегда существует наилучшим образом и, как бы заполняя лакуны, исчерпывает все возможности бытия, причем мир наиболее прост в своих основаниях и наиболее сложен в своих проявлениях.

Однако Лейбниц все же — мыслитель Нового времени: материю он понимает как субъект и некую определенность, отдает явное предпочтение становлению сравнительно с бытием[38], а также ставит деятельное конструирование выше созерцания (в каком-то смысле Творец выступает у него как инженер универсума). В механике Лейбниц в поисках совершенного и равномерного движения, отмеривающего равные промежутки времени, обращается не к приблизительным движениям небесных светил, как это делали мыслители античности, а к движению маятника — искусственному и сконструированному[39] (как мы помним, на такой же позиции стоял Барроу). Выясняется, что для того чтобы нечто точно узнать о мире, человек должен его изменить, преобразовать, и поэтому в Новое время утверждается отношение к природе как к незавершенной и несамодостаточной, как к неодушевленному механизму, в который помещены одушевленные сущности, хотя сам он лишен собственной — мировой — души.

Математика, утверждает немецкий мыслитель, имеет дело с понятиями числа, фигуры и движения[40]. Изучением фигур занимается геометрия, а ее предпосылками являются пространство и движение: первое — как то, в чем, а второе — как то, посредством чего

строится фигура. В геометрию, таким образом, вносится движение, поскольку фигура понимается не как налично данная, но как конструируемая, не как ставшая, но как становление. Поэтому и в основании геометрии лежит не анализ, а конструкция. В нас, утверждает Лейбниц, нет идеи круга, она есть лишь в Боге, вся целиком,— у нас же есть лишь некий образ круга, ибо круг весь сразу мы знать не можем, а только по частям, выстраивая его [41].

Противопоставляя, подобно Платону (и в отличие от Декарта), число и величину, число и фигуру, Лейбниц, как отмечает П. П. Гайденко, утверждает тем самым, что аналитичны только числа, геометрические же фигуры — настолько, «насколько в их создании принимает участие ум, и неразложимы в той мере, в какой оказываются основанными на общем чувстве, т. е. на воображении»[42]. Лейбниц указывает на исключительную роль воображения в познании явлений природы механико-геометрическим путем, хотя, конечно, прекрасно понимает, что воображение отлично от разума и имеет свою собственную область применения, вне которой заключения, базирующиеся на фантазии, могут оказаться неправомерными. Поэтому Лейбниц говорит в письме к Софии-Шарлотте (ок. 1702 г.), что существуют три типа понятий: чувственные, чувственные и умопостигаемые и, наконец, только умопостигаемые. Первые и вторые доступны воображению, а третьи — только разуму [43]. И хотя, полагает Лейбниц, все природные явления можно объяснить из геометрических и механических начал, сами эти начала «зависят от метафизических и некоторым образом моральных начал, а именно от созерцания производящей и конечной причины, т. е. от совершеннейшим образом творящего Бога...»[44].

Для того чтобы иметь возможность анализировать явления природы, сохраняя античное различение числа и величины, Лейбниц вводит важное для его философии разделение *идеального* и *реального* [45]. «В идеальном...,— пишет он Ремону (1714 г.),— целое предшествует частям, как арифметическая единица предшествует дробям, на которые она делится и которые можно в ней обозначать произвольно, так как части только потенциальны; но в реальном простое предшествует агрегатам, части — действительны, предшествуют целому»[46]. Такое различение устраняет многие трудности в рас-

смотрении проблемы непрерывного, если предположить, что непрерывное есть реальное и имеет части до всякого деления. Идеально же — это число, состоящее из дробей, которые можно выбирать произвольно (число в новоевропейском его понимании), а реальное — аналог числа, состоящего из самосущих единиц, которые можно выбрать лишь единственным образом (число в античном его понимании). Надо заметить, что монада не укладывается в эту схему и может быть названа реальной только в том случае, если предположить, что часть в ней тождественна целому, поскольку в монаде нет частей.

Итак, Лейбниц разводит реальное число и идеальную геометрическую величину (тело же, непрерывное, называет реальным [47] — очевидно, потому, что оно есть агрегат, собрание актуально существующих простых субстанций, монад). «Целое в непрерывном существует прежде частей, абсолютное — прежде ограниченного. И поэтому неопределенное — прежде имеющего определение, так как определение есть некоторая прибавка. Нет никакого наибольшего числа, и нет никакой наименьшей линии»[48]. Принимая представление о превосходстве бесконечного над конечным, неопределенного — над определенным, Лейбниц, стремившийся развести число и величину, соглашается с аристотелевским решением вопроса об увеличении и уменьшении числа и величины: линию можно бесконечно уменьшать, число — бесконечно увеличивать. (Здесь бесконечность разумеется потенциальной, т. е. в смысле сколь угодно большого возможного увеличения.) Однако с понятием бесконечности у Лейбница дело обстоит не так просто: разделяя представление о бесконечности потенциальной (в отношении того, что он называет идеальным), немецкий мыслитель, с одной стороны, отказывается принять идею актуальной бесконечности в математике (в отношении того, что он называет реальным: так, не существует числа всех чисел), но с другой — вынужден допустить ее в физике и метафизике (актуально бесконечно число всех монад, созданных Творцом, а также неосознанных восприятий — малых перцепций, неощутимых по отдельности, но вместе сливающихся в одно ощутимое, наподобие плеска одной далекой волны и шума моря).

Пространство и протяжение, время и длительность. Самостоятельность, активность отдельной индивидуаль-

ной субстанции, данные ей по благости Творца, как пишет Лейбниц еще в одной из своих ранних работ, предполагают следующие три момента: 1) сущности субстанции присуще существование, т. е. она всегда есть и как-либо проявляется; 2) всякая субстанция уникальна, т. е. в ней самой заключен принцип индивидуации [49]; 3) субстанций бесконечное число [50]. Помимо *деятельного* начала во всякой монаде есть и начало *пассивное*, выражающее ее неизбежную ограниченность, ибо действительно бесконечен один лишь Бог. По-другому это выражается в том, что всякая монада, будучи нематериальной и непротяженной, необходимо соединена с некоторой материей и протяжением. В материи же, как пишет А. Введенский, следует различать два начала: «пассивный принцип сопротивления, или чистую материю, которую Лейбниц называет вслед за Аристотелем также первою материей, собственно материей, и деятельное начало, которое в соединении с первым лежит в основе второй материи, т. е. такой, какой мы ее наблюдаем; вторая составляет тела...» [51].

Таким образом, всякая деятельная субстанция, монада, имеет в себе начало пассивное — первую материю, а всякая несубстанциальная явленность, агрегат, тело,— напротив некое деятельное феноменальное начало в основе второй материи. Поскольку же в основании как первой, так и второй материи лежит некий положительный принцип, материю нельзя трактовать как чистую инаковость и не-сущее, хотя она и не является субстанцией в том смысле, как ее понимает Лейбниц. Материя — некий эффект, следствие бытия деятельного, активного начала, «хорошо обоснованный феномен», необходимая, объективная и неотмысливаемая явленность и данность.

Но что же, по мнению Лейбница, составляет основные, существенные характеристики тела? Для того чтобы в этом разобраться, нужно прежде сказать об отношении Лейбница к Декарту: полагая, что в философии Декарта есть много такого, что следовало бы принять, немецкий философ вместе с тем утверждает, что, во-первых, картезианцы сильно исказили учение своего мэтра и, во-вторых, у самого Картезия есть положения неприемлемые [52]. «Что касается меня,— пишет Лейбниц Кристиану Филиппу (1679 г.),— то я полагаю, что законы механики, служащие основанием всякой системы, зависят от конечных причин, т. е.

от воли Бога, направленной на наилучшее, а также что материя не принимает все возможные формы, но только наиболее совершенные.»[53]

Лейбниц, подобно Мору, Ньютону и большинству других ученых XVII в., оспаривает основополагающий тезис Декарта о тождестве материи, или тела, и протяжения. Тело, согласно немецкому мыслителю, отлично от протяжения[54], а протяжение отлично от пространства[55]. *Протяжение*, полагает Лейбниц, *идеально* и может существовать без тела[56], тогда как *тело реально* и не может существовать вне протяжения. Подобное различие обусловлено следующими причинами[57]. В отличие от тела протяжение — это лишь абстракция, оно предполагает субъект, который является протяженным. Если бы тело совпадало с протяжением, то они оба должны были бы быть безразличны к движению, которое в таком случае могло быть понято как число геометрическое, тогда как во всяком движении, по Лейбницу, присутствует сила. Наконец, тело обладает некоей способностью сопротивляться проникновению других тел, непроницаемостью, что не может быть объяснено из одного лишь протяжения. Помимо всего прочего отождествление протяжения и тела сделало бы невозможным таинство евхаристии — ведь при причастии Бог телесно и неделимо пребывает во многих хлебах. Что же до природы времени, то немецкий философ отказывается, вслед за Картезием, принять во времени последовательность независимых частей. Для Декарта, как мы помним, независимость частей времени была свидетельством непрерывности воссотворения субстанции Богом. Для Лейбница же монада, будучи единожды сотворена, продолжает неразрушимо пребывать в своем бытии столько, сколько ей отмерено по благому замыслу Творца, так что само ее существование оказывается вневременным, тем более что время идеально, а субстанция, в том числе и сложная, реальна[58].

Отмеченные моменты, в которых коренным образом различаются воззрения двух мыслителей на природу протяжения и времени, связаны с принципиальной несводимостью друг к другу их систем, поскольку Лейбниц в отличие от Декарта полагает, что в природе, вопервых, наличествует активное, деятельное начало, или сила, и, во-вторых, существует не только начало непрерывности, но и начало дискретности, или форма,

Итак, согласно Лейбницу, природа тела не исчерпывается протяжением. «...В телах,— говорит он,— нельзя предполагать ничего такого, что не вытекает из определения протяжения и антитипии (т. е. сопротивления, способности отражать удар.— *Д. Н.*). Но из них вытекает только величина, фигура, положение, число, способность к движению и т. п. (само же движение не вытекает из них, откуда следует, что тела могут получать движение только от нематериальных вещей).»[59] В теле заключена некая сила, что выражается в его способности сопротивляться проникновению другого тела, т. е. сила обусловливает непроницаемость тела[60], так что антитипия представляет собой протяженную явленность динамической, силовой составляющей тела.

Как справедливо отмечает Л. Лопатин, «протяженно только то, что простирается, вытесняя все, врывающееся в его границы; воспринимать протяженность предмета, значит воспринимать и его сопротивление всему, что его окружает, в тех пределах, которые им заняты. Не будь этого сопротивления, мы не могли бы ни увидеть, ни ощутить протяженности, не могли бы составить о ней никакого понятия. Но сопротивление необходимо предполагает стремление, деятельную силу. Итак, сущность материи вовсе не в протяжении: материя прежде всего и внутри себя есть деятельная сила. А это значит, что протяженность не есть что-нибудь первоначальное и основное; она представляет собой производный результат тех внутренних деятельностей, которыми устанавливается бытие всего телесного; стало быть, ей принадлежит бытие только вторичное. Порождая напряженность, как свое явление, деятельные силы материальной действительности сами в себе, в своей внутренней сущности не могут быть протяженными»[61].

Во всякой монаде и даже в материи, таким образом, присутствует сила — деятельное начало, и эта сила, в свою очередь, также имеет в теле двойную природу, ибо бывает пассивной и активной. «Пассивная сила,— говорит философ,— образует материю, или массу, активная — энтелехию, или форму. Пассивная сила — это само сопротивление, посредством которого тело противится не только проникновению, но и движению»[62], т. е. составляет основу инерции. Очевидно, Лейбниц в данном пункте существенно переосмысли-

вает Аристотелево понятие потенции, способности, или возможности, которая всегда вторична по сравнению с энтелехией и энергией, действительностью и деятельностью и никогда не может ни совпадать с ними, ни служить их основанием. Таким образом, подводя итог сказанному, можно дать следующую формулу: для Лейбница тело = *протяжение* (распространение силы, аналог первой материи) + *непроницаемость* (антитипия, пассивная сила, аналог второй материи) + *энтелехия* (источник внутреннего движения, активная сила, аналог формы)[63].

Тема протяжения, пространства и тела занимает значительное место в творчестве Лейбница. «Понятие протяжения,— пишет он в письме к Фуше (ок. 1686 г.),— не такое уж простое, как это кажется»[64]. То же, очевидно, относится и к понятию пространства, а также времени и длительности. Философ разводит пространство и протяжение, время и длительность: как протяжение относится к пространству, так продолжительность, или длительность,— ко времени[65]. Протяженность и продолжительность — атрибуты вещей, а «время и пространство принимаются за нечто, находящееся как бы вне вещей и служащее их измерению»[66]. При этом пространство и время сами по себе действительностью не обладают, т. е. они, в терминологии Лейбница, не реальны, а идеальны, ибо части их не существуют в актуальной раздельности, но — лишь в возможности.

По Лейбницу, пространство и время, прежде всего, несамодостаточны и не существуют сами по себе. «...Пространство... время и движение,— говорит философ в «Опыте рассмотрения динамики» (1695 г.),— имеют нечто от сущности разума и являются истинными и реальными не сами по себе, а лишь поскольку они причастны к божественным атрибутам — бесконечности, вечности, созиданию или силе творимых субстанций»[67]. Однако воззрения Лейбница на пространство и время менялись с течением его жизни. В ранние годы мыслитель был склонен понимать пространство и время скорее как субстанциальные и количественные, т. е. как величины[68]. Так, в предисловии (1670 г.) к книге итальянского гуманиста М. Низолия (1498—1576) Лейбниц пишет, что имеется четыре рода первичных сущностей: разум, материя, движение и пространство —«первично-протяженное сущее»[69]. И как

человеческий ум относится к Богу, так, полагает Лейбниц, место относится к максимальному, неделимому, абсолютному протяжению [70].

В заметках, адресованных И. Г. Бистерфельду (ок. 1663—1666 гг.), немецкий философ говорит, что длительность есть дление существования и может быть либо вечностью, либо не-вечностью [71]. Вечность — это бесконечная и беспредельная длительность, присущая Богу, не имеющая ни начала, ни середины, ни конца (впрочем, в другом отрывке — из «Элементов сокровенной философии о совокупности вещей», ок. 1675—1676 гг.— Лейбниц говорит, что поскольку у любой конечной линии есть центр и линию эту можно бесконечно продолжать в обе стороны, то и у бесконечной величины, стало быть, и у пространства и времени должен быть свой центр!) [72]. Всему же тварному, тому, что имеет границу, что несовершенно и невечно, присуще бытие либо всегда сущее, либо временное. Всегда сущее — то, что имеет начало, но не имеет конца, сущее сотворенное, но далее неуничтожимое. Это — ангелы, разумные души, первоматерия и человек до грехопадения, «в состоянии целостности». Все остальное — временно [73]. В описании же взаимодействия и взаимоотношения времени и момента «теперь» Лейбниц фактически следует Аристотелю. «Строго говоря,— пишет он,— точка и мгновение не являются вовсе частями времени и пространства и в свою очередь не обладают частями. Это только пределы» [74]. Точка в пространстве и мгновение во времени — вне пространства и времени. И точка, и мгновение — это «несуществующий предел», граница [75]. Пространство же не может быть сложено из точек, а время — из мгновений [76].

Но это, напомним, ранний Лейбниц. В зрелые же годы немецкий мыслитель предложил оригинальную теорию пространства и времени. Время и пространство, согласно позднейшей концепции Лейбница, в том ее виде, как она представлена в «Новых опытах о человеческом разуме» (1704 г.), письмах к Дебоссу, Бурге и др.,— это отношение, порядок сосуществования и порядок следования не только актуально существующего, но также и возможного [77]. Пространство и время — способы упорядочения, но не субстанций, а материальных феноменов [78]. «Пространство,— говорит Лейбниц,— это отношение, порядок не только между существующими, но и между возможными вещами, как

они существовали бы. Его истина и реальность, подобно всем вечным истинам, основаны в Боге»[79]. Пространство — порядок возможностей не какого-либо ряда феноменов, но всего универсума[80]. Время же — единый порядок последовательного существования тоже всего универсума, т. е. в конечном итоге некоторое число, в чем опять-таки можно видеть реминисценции из Аристотеля, однако для Стагирита время — число особого рода, дискретно-количественное, для Лейбница же число идеально, оно есть отношение, или точнее, результат отношений, заключающих в себе вечные истины[81].

Пространство, считает мыслитель, будучи отношением, не имеет основания, позволяющего ему существовать в самом себе, но есть проявление иного, субстанциального начала. Как замечает Л. Лопатин, по Лейбницу, действительно в пространстве «лишь внутреннее основание порядка явлений; но это основание не имеет чувственной наглядности, оно постигается только умом»[82]. От пространства же зависит протяжение, причем философ различает протяжение пространства и протяжение тела. Так, Лейбниц утверждает: «...Протяжение, когда оно бывает атрибутом пространства, есть распространение или продолжение расположения или местоположения; а протяжение тела есть распространение антитипии, или материальности»[83]. И поэтому протяжение телесное есть распространение, развертывание начала материальности, феноменальности, а протяжение пространственное — распространение начала субстанциального. В таком случае пространственное протяжение, будучи основой протяжения телесного, оказывается более совершенным. Вообще же пространственное протяжение возможно потому, что «простые субстанции, хотя и не имеют в себе протяженности, имеют положение, которое есть основание протяжения, так как протяжение есть одновременное непрерывное повторение положения»[84].

Однако монады нетелесны и внепространственны[85]. Что значит то, что они имеют положение? Ответ на этот вопрос мы находим в письме Лейбница к Дебоссу: «Сами по себе монады не имеют положения в отношении друг к другу, т. е. не существует никакого действительного порядка вне и помимо порядка феноменов»[86]. Таким образом, монады имеют положение и отношение лишь постольку, поскольку всегда связаны с неким

целым, проявлены или воплощены. Пространство не является поэтому неотъемлемо присущим неделимой субстанции, но есть как бы ее представление, благодаря которому возможна связь и взаимная соотнесенность явленного. Можно сказать, что феноменальная пространственная связь проявлений монад — это как бы соотношение точек на плоскости, а связь временная — последовательное соотношение точек на прямой, тогда как субстанциальная связь самих монад (ибо они взаимосвязаны, образуя иерархию вселенского божьего града) есть как бы непространственное дискретное соотношение чисел самих по себе [87]. При этом субстанциальная связь представляется в аспекте единства, а феноменальная связь — в аспекте различия.

Но коль скоро всякая субстанция индивидуальна и независима от других субстанций, то и пространство, и время должны существовать как локальные. Между тем они, утверждает Лейбниц, едины для всего универсума, очевидно, оттого, что Творцом задана предустановленная гармония, и потому мир сущностей и явлений устроен столь совершенным образом, что каждое в нем согласуется с каждым, в том числе и локальные пространства и времена. Всякая монада, будучи самодостаточной и зависящей в своем существовании только от Бога, определяет свое собственное время и пространство, однако в силу предустановленной гармонии всякое время и пространство оказываются всюду одними и теми же и, значит, едиными.

Континуум, монады и бесконечно малые. Лейбниц и герметическая традиция. Единство пространства и протяжения не означает их неделимости — напротив, они делимы, равно как и тело, и материя. Лейбниц весьма последовательно проводит различие между субстанциальным и феноменальным, противополагая бесчастные монады имеющим части агрегатам как умопостигаемое — постигаемому чувствами и воображанием. Но здесь возникает весьма трудноразрешимая для Лейбница проблема континуума: каким образом из неделимого (монад) может слагаться бесконечно делимое (время, пространство, длительность, протяженность, тело)? Очевидно, из неделимого нельзя путем сложения или прибавления сложить делимое. В таком случае делимое должно каким-то образом полагаться неделимым, хотя бы как представление. Исследователи Лейбница указывают на определенную

непоследовательность философа в объяснении природы материи и тела [88]. Являются ли они реальностью или феноменом? С одной стороны, мыслитель говорит о теле как явленности некоего субстанциального начала, с другой — называет тело мгновенным, единомоментным разумом [89]. Как уже отмечалось, тело для Лейбница — это данность протяжения, антитипии и энтелехии, т. е. оно одновременно есть и феномен, и реальность. Однако немецкий философ все-таки не объясняет, каким образом в теле происходят встреча и взаимодействие феноменального и реального, так что проблема тела, одна из труднейших в философии Лейбница, остается не вполне разрешенной [90].

Указанная трудность заставляет философа выдвигать две гипотезы для решения проблемы континуума: идеалистическую и реалистическую [91]. Первая заключается в том, что непрерывность — это продукт субъективности нашего собственного восприятия, слепляющего отдельные дискретные образования в одно сплошное «феноменологическое пятно». Согласно второй гипотезе, непрерывность — следствие природы самих неделимых субстанций, продукт их деятельности, полагается в виде повторения или распространения. При этом протяжение и пространство и оказываются феноменальными проявлениями или представлениями неделимых субстанций — монад. При равной приемлемости для Лейбница обеих гипотез вторая, реалистическая, кажется все-таки более обоснованной в его системе.

С проблемой непрерывности и протяжения связана, наконец, еще одна ключевая для Лейбница тема — учение о бесконечно малых. С одной стороны, бесконечно малые, используемые Лейбницем, так же как и Ньютоном, для решения задач дифференциального и интегрального исчисления, предстают у немецкого мыслителя и ученого как математические монады, актуально бесконечно малые, конкретные представители актуальной бесконечности, т. е. как ставшее [92]. С другой стороны, сам Лейбниц говорит, что бесконечно малые — это лишь операционально оправдываемые удобные фикции, подобные мнимым корням в алгебре [93] и применимые «лишь для математических выкладок» [94], причем такие, что могут быть взяты меньше любой данной сколь угодно малой конечной величины [95], как потенциально бесконечно малые, как беспредельно уменьшающиеся текучие величины в их становлении.

Заметим, что Ньютон в ранние годы склонялся к первому способу задания бесконечно малых (рукописи времен Тринити), но позже, в «Началах», он вводит метод флюксий вторым способом (такое задание бесконечно малых стало, кстати сказать, господствующим в последующие два века). «Количества, а также отношения количеств,— поясняет свой метод английский ученый,— которые в продолжение любого конечного времени постоянно стремятся к равенству и ранее конца этого времени приблизятся друг к другу ближе, нежели на любую заданную разность, будут напоследок равны»[96]. У Лейбница в данном случае, очевидно, возникает та же трудность, что и в вопросе о делимости непрерывного: с одной стороны, тело беспредельно делимо и в каждой части своей есть машина, с другой — материя, как писал философ в одной из своих ранних работ, разделена на актуальное количество бесконечно малых частей[97]. Отчаявшись примирить две взаимно несовместимые точки зрения на математические бесконечно малые как одновременно и ставшие, и становящиеся, как и актуально, и потенциально бесконечно малые, Лейбниц говорит, что в принципе бесконечная делимость могла бы быть исчерпана, но он не видит в том никакой нужды[98]. Впрочем, это звучит все же не вполне убедительно.

Бесконечно малые, оказавшиеся чрезвычайно удобным и эффективным инструментом для решения задач новой механики, математического исчисления движения, соединяют в себе несоединимые и противоречивые начала: ставшего бытия и текучей явленности, субстанциального и феноменального, неделимого и беспредельно делимого, уже-обретенного и безграничного стремления. По причине двойственности своей природы они должны быть познаваемы как умом, так и воображением, но на деле недоступны ни тому, ни другому. В науке Нового времени бесконечно малые, внутренне противоречивые, так и остаются удобными и полезными фикциями, кентаврами или трагелафами с неопределенным онтологическим статусом. Лейбниц говорил, что существуют два лабиринта, в поисках выхода из которых бьется человеческий ум,— проблема свободы и проблема континуума. Сам он, кажется, так и не сумел отыскать Адриаднину нить, чтобы выбраться из этого второго лабиринта.

Как уже отмечалось, на философию Лейбница несомненное влияние оказали христианская, а также

античная, платоновско-аристотелевская, традиции. Однако необходимо иметь в виду, что во взглядах немецкого философа своеобразно преломились также некоторые герметически-каббалистические воззрения. Прежде всего, Лейбниц был лично знаком и общался со многими мыслителями своего времени, связанными с герметической традицией. Герметические реминисценции можно усмотреть в некоторых положениях системы Лейбница. Так, в Предисловии к «Теодицее» он говорит об эманации сущего, называя Бога источником всего существующего[99], в «Монадологии» называет монады «излучениями» Божества[100]. Это — обычный неоплатонистско-герметический мотив исхождения или истечения сущности из некоего чистого источника.

По-видимому, с подобным же влиянием связана непоследовательность в решении Лейбницем проблемы тела: если считать, что Творец трансцендентен, то тело, несомненно, есть только феномен и явленность, если же Творец изливается в мир по своей сущности, то в теле наличествует субстанциальное начало. В напечатанном в 1677 г. опускуле «Основания философии...»[101] Г. Мор утверждает, что в действительности существует лишь божественная сущность, а все прочие внутримировые образования — минералы, растения, животные, люди, ангелы — суть монады, ее сжатия, или стяжения, причем чем менее «плотной» оказывается стяженность, тем более тонкой телесностью обладает соответствующее существо и тем более высокую ступень в иерархии универсума занимает. Очевидно, что различающиеся по степени просветленности и отчетливости сознания-восприятия монады Лейбница ранжированы по той же схеме.

Кроме того учение Лейбница о силовом, формообразующем начале в каждой субстанции представляет собой, возможно, переложение учения о гилархическом, пластическом начале, как бы силовом поле, держащем материю в данной форме, учения, которое можно считать общим для всех кембриджских платоников и которое имеет явно герметическое происхождение. Однако позиция Лейбница и в этом вопросе тоже непоследовательна: принимая активное, деятельное, постоянно сохраняющееся и неразрушимое начало за основу всякой неделимой субстанции и тела, философ колеблется в отношении возможности принятия самого понятия гилархического начала в том виде, как оно

формулировалось Ф. М. ван Гельмонтом и кембриджскими платониками.

С одной стороны, Лейбниц говорит, что полагает «вместе с господами Кедвортом и Грю, что повсюду наличествуют жизненные начала, что в животных есть пластическое начало и что механизм сам по себе совершенно не в состоянии произвести что-либо новое»[102]. Но «вместе с тем,— возражает Лейбниц сам себе в «Опыте рассмотрения динамики» (1695 г.),— хотя я допускаю везде в телах активное и, так сказать, жизненное начало, возвышающееся над материальными понятиями, однако это не значит, что я соглашаюсь с Генрихом Мором и другими мужами выдающихся дарований и благочестия, которые так говорят о некоем первичном, или гилархическом, начале при объяснении явлений, как будто бы нельзя было все в природе объяснить механически...»[103] Если вспомнить при этом, что самые начала механических причин Лейбниц относит не к механике, но к метафизике, то между приведенными высказываниями как будто нет противоречия, и все же остается неясным, признает ли Лейбниц понятие пластического, гилархического начала тождественным понятию силы или же нет.

Наконец, несомненно волновавший немецкого мыслителя вопрос об отношении Бога к пространству и протяжению связан с каббалистическим учением о «святом месте», «маком». В решении этого вопроса Лейбниц также непоследователен. С одной стороны, он отвергает учение о «маком» и критикует его. «Некоторые полагали,— говорит философ,— что Бог есть место вещей. Если не ошибаюсь, такого взгляда придерживались Лессий[104] и Герике. Но в таком случае место содержит больше того, что мы приписываем пространству, за которым мы отрицаем всякую активность, так что оно является субстанцией не больше, чем время, а если оно обладает частями, то не может быть Богом»[105],— ведь «бесконечную длительность мы представляем себе в Боге, а протяжение приписываем только материи...»[106] Подобное утверждение вполне обоснованно и закономерно в системе Лейбница, поскольку, по его мнению, протяжение и пространство — лишь явленность некоего изначального и неотъемлемо им присущего принципа. Вместе с тем, как уже упоминалось, в ранние годы философ склонен был понимать

место и пространство как субстанциальные, и ему так и не удалось вполне и удовлетворительно разрешить проблему феноменальности либо реальности тела. Так и в данном случае. В не опубликованном при жизни философа опровержении взглядов Спинозы Лейбниц говорит: «Что касается меня, то я склонен был бы думать, что все пребывает в Боге, но не как часть в целом и не так, как акциденция в субъекте, а как место — в том, что оно наполняет, место духовное или существенное и ни измеримое, ни делимое, поскольку Бог бесконечен; он — повсюду, мир же присутствует в нем и потому все вещи — в нем, ибо он — то, где вещи существуют и не существуют; он продолжает существовать, когда они исчезают, и был прежде, чем они возникли»[107]. Как видим, проблема соотношения протяжения и Бога, а также проблема соотношения делимого и неделимого, субстанции и тела, оказываются весьма непростыми, хотя иногда важнее поставить вопрос, чем дать на него ответ.

4.2. АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ РЕАЛЬНОСТИ. С. КЛАРК И Г. В. ЛЕЙБНИЦ

Учитывая радикальное отличие лейбницевской и ньютонианской систем, стоит рассмотреть дискуссию между двумя философами по вопросу о природе времени и пространства. Взаимоотношения Ньютона и Лейбница складывались по-разному в разные периоды их жизни. Поначалу они были глубоко приязненными. Ньютон читал «Теодицею» Лейбница[108], а Лейбниц знал труды Ньютона[109]. Ученые обменивались письмами, в которых сообщали друг другу о своих научных разысканиях (в частности, об открытиях в области дифференциального исчисления, которые Лейбниц описывал прямо, а Ньютон — в анаграммах). Ньютон весьма доброжелательно и уважительно отзывался о Лейбнице[110], Лейбниц — о Ньютоне[111]. Позднее отношения двух мыслителей, к сожалению, сильно осложнились (после публикации Ньютоном «Оптики» в 1704 г. с изложением его метода флюксий) и даже вовсе испортились из-за злосчастного спора о приоритете в открытии дифференциального исчисления[112].

Спор длился многие годы, и в 1713 г. комиссия Лондонского Королевского общества из 11 человек (в которую входили Б. Тейлор, Э. Галлей и А. де Муавр) отдала приоритет Ньютону. Однако спустя полтора столетия расследование было проведено вновь под эгидой Французской Академии наук, и ученые (Био и Лефор) пришли к такому выводу: «Ньютон владел методом флюксий раньше, чем Лейбниц владел дифференциальным исчислением... изобретение Лейбница было сделано независимо от Ньютона и было обнародовано раньше»[113].

Мир как машина. Божественная воля и божественный разум. Столкновение двух научных и философских систем нашло свое отражение в состоявшейся в 1715—1716 гг. переписке Лейбница и Кларка, осуществлявшейся через принцессу Уэльскую Каролину[114]. Сэмюэл Кларк (1675—1729) почитался ведущим метафизиком Англии с 1704 г. (после смерти Локка) до его собственной кончины. Известный теолог, он был последователем Ньютона, в 1706 г. перевел на латынь его «Оптику» и стремился переложить и истолковать открытия английского ученого с богословских позиций[115]. Большинство исследователей сходятся во мнении, что Кларк вполне адекватно выражал взгляды Ньютона[116], хотя между их воззрениями были и некоторые незначительные различия[117].

Рассматривая движение, Кларк (в замечаниях к английскому изданию «Системы натуральной философии» картезианца Роо[118]) исходит из ньютоновского понимания абсолютного пространства. Поэтому, считает Кларк, движущееся тело может быть рассмотрено в трех аспектах: в его соотнесении (1) с частями бесконечного и неподвижного пространства, (2) с окружающими телами, отстоящими от данного на некоторое расстояние и (3) с поверхностью непосредственно прилегающих тел. Соответственно этому можно различить три вида движения: (1) абсолютное и собственно реальное, или действительное, движение, (2) движение относительного перемещения, заключающееся в изменении положения по отношению к окружающим телам, и (3) собственно относительное движение. Этим трем видам движения соответствуют три различных вида места: (1) место как часть бесконечно неподвижного пространства, которую занимает тело, (2) место как часть некоторого частного пространства, измен-

чивого и подвижного, и, наконец, (3) место как поверхность тел, непосредственно окружающих данное тело. Легко видеть, что первое и второе определения, предлагаемые Кларком, воспроизводят ньютоновские определения абсолютного и относительного места, а третье — определение места, данное Аристотелем.

В исследовании пространства Кларк опирается на представление о Боге как самосущем существе, необходимо бесконечном и вездесущем, так что и сам трактат, в котором рассматривается проблема пространства, называется «Доказательство бытия и атрибутов Бога» (1705 г.)[119]. Самосущее существо (Self Existent Being) должно быть бесконечным и неизмеримым. «Отсюда следует,— говорит Кларк,— что самосущее существо должно быть существом в высшей степени простым, неизменным и неразрушимым, не обладающим ни частями, ни фигурой, ни движениями, ни делимостью, ни какими-либо подобными свойствами, обнаруживаемыми нами в материи. Ведь все это со всей очевидностью и необходимостью предполагает конечность по самому своему понятию и ни в коей мере несовместимо с совершенной бесконечностью»[120]. Делимость состоит в возможности расчленения на части, действительные или мнимые, тогда как пространство абсолютно неделимо и нерасчленимо на части.

В подобных своих взглядах Кларк опирается прежде всего на воззрения Филона[121], Г. Мора и Р. Кедворта. Некоторые исследователи считают, что не Ньютон оказал влияние на Кларка в вопросе о природе абсолютного пространства, а наоборот, Кларк на Ньютона[122]. Выясняя вопрос об онтологическом статусе пространства, Кларк отвергает мнение тех, кто воображает (очевидно, имеется в виду Рафсон), будто «бесконечное пространство является точным представлением или адекватной идеей сущности Высшей причины... Бесконечное пространство — не что иное, как абстрактная неизмеримость, подобно тому как бесконечная длительность — это абстрактная вечность. Говорить, что вечность является сущностью Высшей причины — то же самое, что говорить, что таковой сущностью является неизмеримость. На деле же они — лишь *модусы* непознаваемой для нас сущности или субстанции»[123].

Мир как совершенная, Богом созданная машина, как часовой механизм — образ, принимаемый почти

всеми крупнейшими мыслителями XVII в. Между тем само отношение Создателя к его творению истолковывается весьма различно. Так, согласно Ньютону, утверждает Лейбниц, Бог должен периодически заводить мир-часы, иначе они перестанут действовать, но тем самым Бог не всесилен, а это абсурдно [124]. Самому Лейбницу мир представляется в виде часового механизма, основанного на началах метафизических, так что выполняющиеся в нем законы математики базируются на принципе противоречия или тождества, а физики — на принципе достаточного основания [125]. Часы эти не нуждаются в исправлении Богом, однако им требуется постоянное поддержание в их бытии, поэтому Творец постоянно воссоздает, воссотворяет уже существующие субстанции [126]. Если же Бог периодически вмешивается в мир, дабы привести в порядок то, что само по себе стремится к расстройству, беспорядку и хаосу, это должно происходить либо сверхъестественным путем, посредством чуда, но тогда законы природы теряют смысл как регулярно выполняющиеся, либо естественным путем, но тогда Бог — не трансцендентный Надмировой Разум (Intelligentia Supramundana), а мировая душа [127]. Сам же Лейбниц отрицает существование мировой души [128], поскольку ее функция — осуществлять всеобщую симпатию, связь вещей в универсуме, однако эту функцию у Лейбница выполняет божественная предустановленная гармония.

Кларк между тем держится того мнения, что Творец не беспрерывно, но лишь периодически вмешивается в дела мира, при этом английский теолог ссылается на известные слова Писания о том, что Бог отдыхает на седьмой день творения [129]. Если же полагать, что Бог — лишь внемировой разум, это ведет к материализму и фатализму и изгнанию из мира божественного провидения и руководства [130]. Таким образом, Бог, утверждает Кларк, периодически, как бы в ритме дней творения, упорядочивает мир, и постоянно — не воссотворяет мир по бытию, но руководит и управляет им по провидению и личной живой связи. При этом «хотя Бог и присутствует во всем универсуме, он все же не является душой мира. Душа — это часть соединения, другой частью которого является тело, и обе взаимно влияют друг на друга, как составные части одного и того же целого. Бог однако, присутствует в мире не как его часть, а как его руководитель; он

воздействует на все, на него же ничто не воздействует. Он находится недалеко от каждого из нас, ибо в нем мы (и все созданные вещи) живем, движемся и существуем»[131].

Таким образом, Лейбниц утверждает примат божественного разума, а Ньютон и вслед за ним Кларк — божественной воли. Точнее, для Лейбница (как и для Спинозы) благой замысел Бога определяет божественную волю к наилучшему, а для Ньютона и Кларка то, что определяет, полагает божественная воля, и есть наилучшее.

Время как величина и порядок. Что же отмеривает совершенный механизм мировых часов? Очевидно, время. Что такое время? Как помним, по Лейбницу, время — это порядок последовательности существования, нечто вполне относительное, не самостоятельная субстанция и не абсолютная сущность. Будь время абсолютным, считает Лейбниц, невозможно было бы указать, почему в это мгновение сотворено это, а не то, т. е. нарушился бы закон достаточного основания[132]. Для Кларка же, как и для Ньютона, время — это абсолютное количество, величина ни от чего и ни от кого, кроме как от Бога, не зависящая и потому время не может быть порядком, ведь порядок выражает лишь отношение следования и не является величиной[133]. «Время,— говорит Кларк,— ...по своей сущности является не отношением, а абсолютным и неизменным количеством, которому присущи различные отношения»[134]. При этом один и тот же порядок следования может относиться к различным по длительности временам, т. е. к процессам, отличающимся интенсивностью своего протекания[135]. Однако Лейбниц считает, что порядок — тоже величина[136], «ибо в самом времени, так же как и в пространстве, не имеется ни пустого, ни уплотнения или проникновения»[137].

Совершенно очевидно, что философы говорят в данном случае о разном: для Лейбница порядок выражается дискретным множеством натуральных чисел, в котором между двумя соседними элементами невозможно вставить третий (между тройкой и четверкой нет другого числа), а для Кларка порядок выражается множеством всех рациональных чисел, в котором между двумя соседними элементами всегда можно вставить третий (сколь бы близки ни были эти два числа). Кларк предлагает в качестве модели времени мно-

жество чисел, изображаемое непрерывной числовой прямой или непрерывной величиной.

Кроме того для Кларка время — чистый порядок следования, так что Бог мог бы создать мир на миллион лет раньше [138], как бы сдвинув его по порядку времени. Для Лейбница же, для которого проблема начала мира представляет известную трудность («Я не сознаю необходимости принятия первоначального момента времени,— говорит философ в письме к Бурге.— ...Тем не менее я не осмеливаюсь открыто отрицать, что имелся первоначальный момент» [139]), утверждение, что мир мог быть создан на миллион лет раньше, не имеет ровно никакого смысла [140]. В самом деле, время, по Лейбницу,— не актуальное существование и даже не сама последовательность вещей, а порядок, делающий возможным это сосуществование, однако такой порядок, который получает свое завершение и смысл только в реальном множестве вещей. Иначе говоря, время, считает немецкий мыслитель, в действительности начинается только с миром, а до этого оно налично только в разуме Творца — «время беэ вещей является лишь чисто идеальной возможностью» [141]. Поэтому утверждение о возможности более раннего создания мира означает для Лейбница увеличение прошлой истории мира, т. е. изменение самого облика мира.

Действительно, для Ньютона, равно как и для Кларка, начало мира относится к определенному (божественной волей) моменту абсолютного времени [142], в котором каждый из моментов времени всегда уже отличен от всякого другого. И поэтому «части времени, так же как и пространства, полностью равны друг другу и все-таки два момента времени не суть ни одно и то же мгновение, ни два названия для одного и того же момента времени» [143]. Следовательно, можно сказать, что в строгом смысле для Лейбница время — абсолютное отношение, а для Ньютона и Кларка — абсолютное количество [144]. Впрочем, подчеркивает Кларк, время не самодовлеюще, но зависит в своем существовании от Творца: «если Он (Бог.— *Д. Н.*) также не может ограничить ее (материи.— *Д. Н.*) длительность, то из этого следует, что материальный мир неограничен и вечен *необходимым* и *независимым* от Бога образом» [145]. Однако это невозможно — ведь тогда Бог, очевидно, «перестал бы быть правителем мира, а превратился бы только в необходимого деятеля, т. е. вообще являл-

ся бы больше не деятелем, а просто судьбой, природой и необходимостью»[146].

Для того чтобы иметь возможность сравнивать части времени, Лейбниц, подобно Декарту в его споре с Гассенди, различает время *идеальное*, чистый порядок, где одинаковые промежутки времени равны между собой как две *абстрактные* единицы, и время *реальное*, время действительных вещей, части которого различны как две *конкретные* единицы[147]. Таким образом, Кларк склонен отождествлять время и длительность (равно как пространство и протяжение) тогда как Лейбниц последовательно различает их, ибо считает, что у всякой вещи есть своя собственная длительность, но нет своего собственного времени[148], которое передает общий порядок следования вещей. Лейбниц настаивает на том, что время идеально, поскольку не может существовать сразу все целиком в актуальной раздельности частей и моментов времени. Аргумент в защиту своего тезиса философ выставляет вполне аристотелевский: «Нельзя называть определенную длительность вечной, но вещи, всегда существующие, можно считать вечными постольку, поскольку они все время приобретают новую продолжительность. Все, что существует временно и длительно, подвержено гибели, так как оно имеет свое бытие друг после друга. Как же могло бы иметь вечное бытие то, что, точно говоря, никогда не существует? Ибо как могло бы существовать что-то, ни одна часть чего никогда не существует? Существуют только моменты времени, но момент не является даже частью времени. Кто примет в соображение все это, тот, наверно, поймет, что время может быть только чем-то идеальным...»[149].

Однако как относится время к Творцу мира? «Если реальность пространства и времени,— говорит Лейбниц,— необходима для неизмеримости и вечности Бога, если Бог должен быть в пространстве и это составляет его свойство, то Бог известным образом будет зависеть от пространства и времени и нуждаться в них»[150]. В самом деле, Бог не может существовать во времени, пусть даже и безмерно продолжительном, поскольку атрибут находится в субъекте, а не наоборот[151]. Это не обязательно означает, что божественная вечность — вневременная единомгновенная собранность, но — что она, как неизмеримая, отделена от дления мира. Для немецкого философа «неизмеримость и

вечность Бога — это нечто более возвышенное, чем длительность и протяженность созданных вещей, и не только по своей величине, но также и по сущности»[152]. Кларк также полагает, что Бог не находится в пространстве и времени, но если для Лейбница время и пространство — как бы идеально замысленные в божественном разуме порядки отношения сущностей, то для Кларка и Ньютона время и пространство — необходимые следствия, абсолютные проявления божественного бытия и существования. Вечность — не как неизменное пребывание, но как бесконечная длительность представляется английским мыслителям свойством вечного бытия, притом относящимся (равно как и неизмеримость) к самой сущности Бога[153].

Пространство и мировая душа. Онтологический статус пространства. Конечность и бесконечность мира. Что касается понимания пространства, то и здесь спорящие сильно расходятся. Лейбниц подвергает критике Ньютоново отождествление пространства с сенсориумом, божественным чувствилищем: ведь если пространство — орган, посредством которого Бог воспринимает вещи, то, выходит, Творец нуждается в некоем средстве для восприятия вещей, которые в таком случае оказываются не зависящими от него целиком и полностью[154]. Кроме того душа непространственна, а пространство индифферентно к тому, что происходит в теле[155]. Взаимное же соответствие души и тела, по Лейбницу, может быть лишь предустановленной гармонией, причина же того, что Бог вездесущ, «не только в простом присутствии его, но также в его действии, ибо он сохраняет вещи своей деятельностью, постоянно вновь создающей все доброе и совершенное в них»[156].

Отождествление пространства с сенсориумом, возражает Кларк, следует понимать не буквально, но в переносном смысле[157]. То, что пространство есть сенсориум означает, что Бог отнюдь не нуждается в органе для восприятия вещей, но напротив, воспринимает их непосредственным своим присутствием. Это можно проиллюстрировать с помощью аналогии. Как человеческий дух видит образы, доставленные в общее чувствилище мозга посредством органов чувств, так Бог зрит вещи «в силу непосредственной общности, в которой он с ними находится. Ибо он действительно наличествует в самих вещах, в совокупности вещей в универсуме, так же как человеческий дух наличеству-

ет во всех образованных в мозгу образах вещей. Сэр Исаак Ньютон рассматривает мозг и органы чувств как средства, с помощью которых формируются эти образы, а не как средства, посредством которых дух видит и воспринимает эти образы, когда они уже возникли»[158].

Очевидна пантеистическая направленность этого учения: с одной стороны, пространство — неотъемлемый результат божественного существования, с другой же — по аналогии с тем, как чувства активно формируют образ вещи, происходит божественное творение вещей в пространстве. Но в таком случае получается, что Бог творит вещи в акте их усмотрения если и не из собственной сущности, то во всяком случае из необходимого ее проявления.

В самом деле, Бог постигает вещи непосредственно. Однако, резонно возражает Лейбниц, «пространство представляет собой место вещей, а не место божественных идей, если только не рассматривать его как нечто связывающее Бога с вещами аналогично обычному представлению о соединении души и тела, что опять превратило бы Бога в Мировую Душу»[159]. Бог познает вещи не так, как душа: Бог — поскольку непрерывно их воспроизводит, т. е. как бы конструктивно, душа — поскольку познает их при помощи вложенного в нее божественного начала, т. е. как бы созерцательно[160]. Кроме того, «если Бог воспринимает процессы в мире посредством сенсориума, то тогда окажется, что вещи воздействуют на него»[161], но страдательная способность есть только в душе, так что концепция сенсориума Ньютона, считает Лейбниц, слишком уж сближает и, пожалуй, даже вполне отождествляет Бога с мировой душой[162], что неприемлемо в рамках христианского миросозерцания, полагающего Бога запредельным тварному миру пространственно выраженных вещей. Понимая это, Кларк вместе с Ньютоном вынужден настаивать на том, что Бог — правитель мира, а не его душа, поскольку «воздействует по своему желанию на всякую вещь мира, не будучи связанным с ней и не испытывая от нее никакого обратного воздействия»[163].

Еще одна важная проблема, обсуждаемая в переписке,— принцип индивидуации. Философы задаются вопросом: каково основание помещения той или иной вещи именно в этом месте? Если пространство, говорит Лейбниц,— однородная субстанция или абсолютная

сущность, тогда не выполняется закон достаточного основания: неясно, почему вещь скорее здесь, чем там [164]. По Кларку, помещение вещи в данном месте обусловлено волей Творца [165]. У Бога, считает английский теолог, есть, очевидно, основание помещать вещь в ту или иную часть пространства, так что два совершенно одинаковых по своим свойствам кубика будут все же различны, поскольку находятся в разных абсолютных местах [166]. Таким образом, принцип индивидуации, т. е. основание различения, коренится в абсолютно свободном выборе Бога: акт его воли становится законом и опорой бытия индивидуальных вещей, а также их пребывания в пространстве.

По Лейбницу же, Бог действует исходя из разумных оснований [167], ибо воля без побуждающего мотива противоречит божественному совершенству [168], поскольку, очевидно, может быть направлена на что угодно, в том числе и на зло. Потому необоснованная и безосновная божественная воля, полагает Лейбниц,— это слепая случайность эпикурейцев [169]. Отсюда, в частности, следует, что не может существовать, во-первых, однородного и, во-вторых, пустого пространства. Однородного — потому, что «из однородности пространства следует, что не существует *ни внутреннего*, *ни внешнего основания* для того, чтобы отличать части друг от друга и делать среди них выбор. Ибо каждое внешнее основание для различения должно базироваться только на внутреннем, иначе это было бы различение неразличимого или выбор без различения»[170]. Пустого же пространства потому не может быть, что «нет принципа, который мог бы определить отношение материи или наполненного к пустому, или пустого к наполненному»[171]. Иначе говоря, отношение сущего к несущему невозможно указать или выразить *в числе*.

Принцип же индивидуации, полагает Лейбниц, коренится в законе тождества неразличимых, гласящем, что два субъекта, имеющих один и тот же набор предикатов, суть на самом деле один и тот же субъект, а этот закон, в свою очередь, коренится в законе достаточного основания. Вещи не могут отличаться solo numero, только числом просто потому, что их две [172]. Это означает, что два одинаковых кубика не могут отличаться одним только положением, вернее, если они отличаются положением, то их уже два и они уже различны, ибо есть на то некое достаточное основание.

Что же это за основание? Основание индивидуации, утверждает Лейбниц,— то, что Бог творит мир не по произволу, но руководствуется наилучшим. Иначе говоря, Бог задает по благому замышлению универсальное и наилучшее и притом единственное взаимное отношение (ratio, λόγος) всего ко всему[173]. Это отношение находит свое числовое выражение в пространстве и времени, поэтому, между прочим, место каждого кубика определяется его местом по отношению к другим, т. е. во всей системе.

Мир, созданный таким образом, напоминает сплетенную сеть, где у каждой ячейки есть свое индивидуальное числовое отношение ко всем прочим, и если потянуть за один конец нити, вся сеть распустится и окажется, что она связана из единой непрерывной нити по образцу или замыслу в уме Творца. По указанной причине два кубика, во всем одинаковых, но находящихся в разных частях пространства, будут в действительности двумя разными, поскольку имеют по-разному выражающиеся числовые отношения к целому (ведь пространство — порядок таких отношений). Если же два кубика совпадают решительно во всем, то они совпадают в своем числовом отношении ко всей системе универсума, значит, совпадают и пространственно, т. е. суть на деле один и тот же кубик.

Итак, Кларк настаивает на реальности, абсолютности пространства, подтверждение чему он вслед за Ньютоном видит в абсолютном движении[174]. Лейбниц же, с точки зрения английского теолога, говорит даже не об относительном пространстве, которое, как и абсолютное, есть некоторая величина, но о расположении, или порядке. А «отношение, или порядок,— считает Кларк,— могут быть совершенно одинаковыми при весьма разной величине времени или пространства, лежащих между ними»[175], так что «время (и на том же основании — пространство) поэтому по своей сущности является не отношением, а абсолютным и неизменным количеством, которому присущи различные отношения»[176]. Что касается Лейбница, то для него и порядок имеет величину, «ведь существуют в нем предыдущий и последующий члены, а следовательно, расстояние, или промежуток»[177].

Между тем Лейбниц отказывается признать пространство «реальным абсолютным существом», поскольку это, по его мнению, приводит к значительным за-

труднениям, «ибо, кажется, что это существо должно быть вечным и бесконечным»[178]. «Поэтому,— продолжает философ,— некоторые считают, что оно является самим Богом или, по крайней мере, его атрибутом, его неизмеримостью. Но так как пространство имеет части, то оно несовместимо с понятием Бога»[179], который не имеет частей. Если же рассматривать Бога как имеющего части, это ведет к пантеизму, поскольку в таком случае Творец «весьма походил бы на Бога стоиков, который был совокупностью самого универсума, рассматриваемого как божественное живое существо»[180].

Далее, если пространство — нечто реальное и абсолютное, то оно вечно, неизменно и потому не зависит от Бога, и, напротив, сам Бог будет некоторым образом зависеть от пространства и времени и нуждаться в них. Если же пространство — божественный атрибут, а Бог пребывает во всех пространствах, то субъект будет в таком случае пребывать в своем свойстве, а не наоборот, что нелепо. И если пространство — неизмеримость Бога, то поскольку неизмеримость принадлежит к его сущности, все, что находится в неизмеримости, т. е. в пространстве, должно находиться в сущности Бога, что абсурдно[181]. Поэтому пространство отлично от неизмеримости, как время — от вечности[182]. Утверждать же, что имеющее три измерения, сферическое или кубическое пространство — свойство Бога, невозможно.

Кроме того следует различать, говорит Лейбниц, пространство тела, его место (которое тело может менять) и протяжение тела (которое тело менять не может). Пространство есть способ представления протяжения. Ведь если пространство совпадает с протяженностью и есть свойство или качество находящихся в нем субъекта или субстанции, то качество будет переходить от одного субъекта к другому, что нелепо. Если же бесконечное пространство — свойство Бога, конечные пространства — свойства конечных субстанций, а бесконечное пространство состоит из конечных, то в таком случае бесконечное (божественное) свойство или качество будут состоять из конечных свойств или качеств, что также невозможно[183].

Сам Лейбниц, как известно, рассматривает пространство лишь как «порядок одновременных вещей, поскольку они существуют совместно»[184], не касаясь их специфического способа бытия, причем порядок такой,

который не зависит от расположения, но «делает возможным само расположение тел»[185], так что пространство — не сам по себе порядок и не само по себе расположение, но *порядок расположения*[186]. Философ подчеркивает и обратную связь: «Без вещей... пространство не имеет ничего определенного и даже не является чем-то действительным»[187]. Таким образом, пространство, как и время, не реально, но идеально. Лейбниц исходит из представления о том, что дискретное, неделимое порождает или производит непрерывное в качестве некоторого своего представления. Кларк и Ньютон, напротив, исходят первоначально из представления о непрерывной, или связной, неделимой безмерности. Поэтому для Ньютона «положение, правильно выражаясь, не имеет величины, и само по себе не есть место, а принадлежащее месту свойство»[188], тогда как для Лейбница отличное от пространства протяжение являет собой свойство, проявление или непрерывное распространение дискретного, счетного положения.

Следует, однако, заметить, что, согласно Ньютону и Кларку, абсолютное пространство представляет собой единую неделимую связность, не имеющую частей, так что объемы, плоскости, линии в нем можно выделять лишь условно. «Пространство конечное, как и бесконечное,— утверждает Кларк,— совсем неделимо, даже мысленно, ибо представить себе, что его части отделены друг от друга,— это значит допустить, что они отделены от себя; однако пространство не есть простая точка»[189]. (По Кларку, душа представляет собой неделимую субстанцию[190], что является косвенным подтверждением обоснованности критики идеи абсолютного пространства как близкого к мировой душе.) Поэтому «считать его делимым было бы противоречием в самом себе, ибо само деление требует наличия неразделенного, единого промежутка; пространство, таким образом, предполагалось бы одновременно делимым и неделимым»[191], что противоречиво. Бесконечное в таком случае может быть составлено из конечного, как конечное — из бесконечно малых. Иначе говоря, во-первых, бесконечное может быть разделено на актуально бесконечное число частей и, во-вторых, бесконечное в смысле увеличения и в смысле уменьшения — одно и то же (отождествление двух видов бесконечности можно найти уже у Галилея). Что касается пространства, то его можно лишь воображать делимым

на части, но нельзя мыслить делимым без противоречия, так что оно «в самом себе существенно едино и абсолютно неделимо»[192].

Лейбниц же понимает делимость абсолютного пространства именно в смысле возможности различения в нем геометрических частей, что отчасти справедливо, ибо абсолютное пространство в самом деле является одновременно и геометрическим, и физическим. Пространство же как порядок сосуществования может быть делимо, очевидно, лишь так, как делимо множество чисел. Однако есть, по-видимому, еще одна причина, побуждающая немецкого мыслителя настаивать на делимости ньютоновского пространства: по его мнению, такое пространство может в себе как бы многократно умножаться, тем самым оказываясь делимым. Лейбниц явственно намекает на связь учения об абсолютном пространстве с учением Мора о пространственно выраженных духовных сущностях, способных взаимопроникать, в результате чего пространство как бы свертывается в самом себе или проникает само в себя. «Может быть,— спрашивает немецкий мыслитель,— существуют протяженные духи или нематериальные субстанции, которые в состоянии растекаться и снова сжиматься, которые там (в абсолютном пространстве, не заполненном телами.— *Д. Н.*) бродят и проникают друг в друга, не мешая друг другу, словно тени двух тел на поверхности стены? Я мысленно уже предвижу появление забавных фантазий господина Генри Мора (между прочим, ученого мужа, преисполненного наилучших намерений) и некоторых других, придерживавшихся мнения, что эти духи, если им заблагорассудится, могут стать непроницаемыми»[193], т. е. телесными, поскольку, согласно Мору, телесность — состояние непросветленной духовности (хотя Лейбницу и самому было не чуждо представление об иерархии субстанций по степени просветленности).

Взгляды Лейбница на абсолютное пространство выразил, впрочем, возможно, несколько упрощенно, Конти в письме, переданном Ремоном Лейбницу (1715 г.): «Господин Ньютон утверждает, будто доказал посредством явлений (или феноменов.— *Д. Н.*), что пространство — свойство божества... Поскольку эта сущность (пространство.— *Д. Н.*) имеет распространение во всей материи, она, по его мнению, протяженна, однако ее протяженность ничуть не препятствует ей быть неде-

лимой. Пространство не может делиться, полагать же, что пространство есть ничто — самое большое, с точки зрения англичан, безумие в мире. Пространство не подвержено никакому изменению, которое претерпевают тела, и поскольку оно содержит тела, постольку является местом тел, вечным, неизмеримым и обладающим много большими совершенствами, нежели тела. Если же вы спросите, есть ли в пустых пространствах материя, ньютонианцы ответят вам, что поскольку пространство — свойство божества, [в нем] есть все, что только сопутствует божеству»[194].

Как же понимают онтологический статус пространства и его разделение в логических терминах субъекта и атрибута Лейбниц и Кларк? «Пространство,— пишет Лейбниц Ремону (1716 г.),— ...на самом деле не является ни субстанцией, ни абсолютным бытием, а представляет собой, как и время, некий порядок. Вот почему правы были древние, когда они называли пространство вне мира, т. е. пространство без тела, воображаемым»[195]. Пространство само по себе, лишенное тел, пустое, не может быть также свойством или атрибутом: будучи атрибутом, проявлением какой субстанции будет пустое пространство? Очевидно, что оно окажется атрибутом без субъекта, протяженностью без протяженного[196], и потому пустого пространства нет вовсе, оно — одна лишь фикция. Более того, если субстанции сами находятся в пространстве, то оно должно быть сверхсубстанциальным или «субстанциальнее самих субстанций», но тогда сам «Бог не смог бы его ни разрушить, ни даже в малейшей степени изменить»[197]. Иначе говоря, пространство, считает Лейбниц, не может быть анализируемо в терминах субстанции и акциденции.

Кларк, напротив, настаивает на том, что пустое, или свободное от тел, пространство не мнимо, а реально: оно является свойством бестелесной субстанции и существует равно и в телах, и вне тел. Оно не атрибут без субъекта, поскольку в нем во всяком случае присутствуют Бог (но не наоборот) и, возможно, другие нетелесные сущности. Однако Кларк расходится с Ньютоном, считавшим, что пространство не может быть истолковано в терминах субъекта и атрибута. «Пространство не субстанция, а атрибут,— говорит между тем Кларк,— и если оно является атрибутом необходимого, то оно будет, следовательно... существовать гораздо

скорее... чем даже не необходимые субстанции»[198]. Пространство — не качество вне субъекта, а атрибут, выражающий неизмеримость Бога, конечные пространства — не качества конечных субстанций, а условно, в воображении выделяемые части бесконечного пространства, в которых существуют конечные субстанции[199]. «Я убежден,— говорит Кларк,— что все понятия, которые мы имеем о природе пространства или которые мы можем образовать о нем, сводятся к следующим: пространство есть или чистое ничто, или только чистая идея, или чистое отношение одной вещи к другой, или же материя, или некая другая субстанция, или же свойство некоторой субстанции»[200]. Рассмотрев все шесть вариантов, английский теолог приходит к выводу, что «пространство, так же как и длительность, есть некое свойство. Неизмеримость есть свойство неизмеримого бытия, подобно тому, как вечность есть свойство вечного бытия»[201].

Что же касается онотологического статуса пространства, то Кларк вслед за Ньютоном полагает, что «не Бог существует в пространстве и времени, а своим существованием он сам производит пространство и время»[202]. «Существование Бога... создает пространство, в котором существуют все остальные вещи. Оно же является и местом идей, так как оно есть место самих субстанций, в сознании которых существуют идеи»[203],— по совпадению, акцидентально, а не так, как утверждал Мор.

Для Кларка «пространство, как и деятельность, неизмеримо, неизменно и вечно. Но из этого отнюдь не следует, что вне Бога существует что-то вечное, ибо пространство и длительность не существуют вне его, а представляют собой обусловленные им непосредственные и необходимые последствия его существования, подобно тому, как существует тень от вещи. Без них его вечность и вездесущность отсутствовали бы»[204]. Для Лейбница же пространство отлично от материи, но тем не менее без материи нет пространства. Они различны, но нераздельны (отсюда, впрочем, отнюдь не следует, что материя вечна и необходима, ведь иначе было бы необходимым и вечным также и пространство, «но это предположение, во всех отношениях плохо обоснованное»[205]). И поскольку материя обязана своим существованием Богу, пространство, а также время тоже существуют благодаря ему. Бог есть «ис-

точник как возможного, так и существующего: первого — по своей сущности, второго — по своей воле (направляемой по его же предвечному благому закону.— *Д. Н.*). Таким образом, пространство, как и время, получает свою реальность только от него...»[206]. Поэтому в конечном счете «истина пространства, подобно всем вечным истинам, основана в Боге»[207].

Но то же самое утверждают и Ньютон, и Кларк. В чем же разница? Очевидно, в том, что для английских мыслителей Бог конституирует пространство и время *непосредственно* и необходимо, они суть неотъемлемые следствия его существования, а для немецкого философа Бог создает пространство и время *опосредованно*, создавая мир,— как чистые порядки или схемы совместной данности и рядоположенности существования сотворенных конечных субстанций.

Наконец, остается последний вопрос, связанный с пространством: конечен или бесконечен мир? Кларк утверждает, что мир конечен (заметим, в отличие от Ньютона, который этого нигде не говорит) и подвижен в пространстве, которое тем самым оказывается совершенно не зависящим от материи, от мира. Такое представление о мире весьма напоминает стоическое. Универсум, на взгляд Кларка, не может быть безграничным, поскольку это означало бы, что «Бог не может поставить границ материи и никогда не мог этого сделать»[208], так чтобы мир оказался самодовлеющим и независимым от Творца. Лейбниц между тем считает, что Творец не не смог, а исходя из некоего разумного основания не пожелал сделать мир конечным. Поэтому нелепо принимать мнимое, воображаемое пространство за истинное и реальное и полагать, будто Бог движет конечный мир в бесконечном пространстве в том или ином направлении[209]. Безграничность материи отнюдь не умаляет силы и мудрости Творца — скорее, наоборот, а также не подразумевает с необходимостью ее вечности и несотворенности, ведь мир имеет начало и время имеет начало, и это доказывается тем, уверяет Лейбниц, что совершенство мира непрерывно возрастает[210]. Все это побуждает мыслителя полагать, что «вне материального универсума нет реального пространства»[211], так что «нет части пространства, в которой не было бы материи»[212]. Поэтому-то Лейбниц готов согласиться в данном случае с Картезием: «Декарт утверждал безграничность материи, и я

не считаю, что его убедительно опровергли. Даже если согласиться с ним, то ведь из этого не следует ни того, что материя необходима, ни того, что она существовала извечно, ибо ее безграничное распространение проистекало бы только из выбора Бога, который счел бы лучшим сделать так, а не иначе»[213].

Так заканчивается дискуссия между крупнейшими представителями двух ведущих научных и метафизических систем XVII в.: им не удается прийти к согласию, однако спор заставляет их более отчетливо выявить и сформулировать предпосылки и основания своего способа философствования и взгляда на мир.

4.3. ИДЕИ ПРИОБРЕТЕННЫЕ И ИДЕИ ВРОЖДЕННЫЕ. ДЖ. ЛОКК И Н. МАЛЬБРАНШ

Генетический апостериоризм Локка. Полемика — стихия философии и науки XVII в. Не случайно поэтому Лейбниц наиболее пространное и систематическое свое сочинение «Новые опыты о человеческом разумении» (1703—1704 гг.) задумал и написал не как самостоятельный трактат, но как ответ Джону Локку (1632—1704) на его трактат «Опыт о человеческом разумении» (1690 г.)[214].

Философию Локка определяют обыкновенно как эмпиризм[215], однако, вероятно, точнее ее следовало бы назвать (коль скоро никакая философия не может вообще игнорировать опыт как источник знания) апостериоризмом, направленным против любых априорных форм познания и организации опыта. Локк утверждает генетический апостериоризм: он стремится показать не столько то, *что* происходит в акте или процессе познания, сколько то, *каким образом* в человеческом разуме возникают различные познавательные формы из некоторых непосредственно данных, первичных и простых. Локк полагает, что ум человеческий подобен выскобленной доске для письма, tabula rasa[216], где отсутствуют какие бы то ни было первоначальные письмена. Поэтому философ решительно отвергает врожденные идеи, которые и составляют чистые априорные формы познания[217]. Идея, с точки зрения Локка,— это *любое* содержание сознания (в том числе и

чувственные данные, и образы воображения), являющиеся непосредственным объектом души в процессе мышления[218], однако такое содержание, которое приобретается из опыта, и в этом смысле иметь идеи и воспринимать — одно и то же[219].

Все идеи подразделяются на простые и сложные. Простые идеи — атомарные, далее не разложимые — могут быть известны только из опыта посредством либо ощущения, либо рефлексии (таким образом Локк осмысливает и фиксирует дуализм души и тела)[220]. Простые, не распадающиеся в разуме идеи содержат только одно единообразное представление, получаемое либо от одного чувства, либо от нескольких чувств, либо от рефлексии разума, либо от всех чувств и рефлексии вместе, причем необходимая связь между большей частью простых идей неизвестна[221]. Простыми идеями нескольких чувств, в частности возникающими от впечатлений зрения и осязания, являются идеи пространства, или протяжения, формы, покоя и движения[222]. Сложные же идеи суть комбинации, соединения простых[223].

Среди простых идей Локк выделяет первоначальные — те, из которых произошли и из которых составлены все остальные. Таковы идеи протяженности, подвижности, плотности, восприимчивости (или, что для Локка то же самое, мышления), двигательной силы, а также существования, продолжительности и количества, или числа (которое есть простейшая и наиболее общая идея)[224]. При этом нужно различать идею как то, «что ум воспринимает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания», и «силу, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею», которая называется *качеством* предмета, которому эта сила присуща[225]. Таким образом, идеи находятся в уме, а качества — в телах и позволяют знать нечто о свойствах предметов (но отнюдь не о вещах самих по себе, которые остаются нам неизвестными). Качества, в свою очередь, делятся на первичные, неотделимые от тела в любом его состоянии (таковы протяженность, плотность, форма и подвижность) и вторичные, зависящие более не от самой вещи, но от нашего восприятия (таковы цвет, звук, вкус и т. д.)[226]. Например, первичное качество протяжения производит в уме простую первоначальную идею протяжения, причем вполне механическим телесным способом — посред-

ством *толчка*, передавая некое движение органам чувств [227].

Наконец, сложные идеи подразделяются Локком на модусы (кои бывают простыми и сложными), субстанции и отношения [228]. Познаваемы лишь модусы, которые «не имеют в себе предпосылки самостоятельности» своего существования, но представляют собой либо свойства субстанции, либо зависят от нее [229]. Субстанция же — это «неопределенное предположение неизвестно чего (т. е. чего-то такого, относительно чего мы не имеем никакой отдельной, определенной, положительной идеи), что мы принимаем за *субстрат*, или носитель известных нам идей» [230]. Субстанция — это некая неясная основа, подпорка модусов, неизвестный субстрат, или носитель качеств. В познавательном отношении философ различает реальную и номинальную сущности. «...Под *реальной... сущностью*,— говорит он,— я подразумеваю реальное строение вещи, представляющее собой основание всех тех свойств, которые соединены в *номинальной сущности* и обнаруживаются постоянно существующими вместе с нею,— то особое строение, которое каждая вещь имеет внутри себя, без всякого отношения к чему-нибудь внешнему» [231]. Номинальная сущность позволяет обозначать вещь как вид, реальная же остается неизвестной. Таким образом, разум может только предполагать некое самостоятельное бытие, никогда точно не зная, что оно собой являет и существует ли вообще. Поэтому разуму, с точки зрения Локка, доступны только восприятие и познание простых идей и — на их основе — сложных, связанных либо с внутренней рефлексией, либо с внешним ощущением, обусловленным качествами тел. Само же бытие, сущность которого не выводится из его понятия и представления, остается совершенно не доступным человеческому разумению.

Протяжение и длительность: идеи чувств и рефлексии. Локк утверждает, что простая идея протяженности, или пространства, приобретается посредством чувств осязания и зрения, причем под пространством разумеется не что иное, как расстояние между вещами — линия либо, если оно рассматривается в трех измерениях, объем [232]. Пространство в таком случае оказывается, очевидно, относительным и зависящим от восприятия вещей, иначе говоря, чисто воображаемым и мнимым (подобно тому, как представлял его Гоббс).

«Мне кажется,— говорит Локк,— что воображаемое пространство не в большей мере является какой-либо вещью, чем воображаемый мир, ибо если человек или его душа останутся, а весь мир будет уничтожен, то у человека останется способность воображать или мир, или его протяженность, составляющую пространство, занимаемое им, но это не доказывает, что это воображаемое пространство является какой-либо действительной или положительной вещью. Ибо пространство, или протяженность, отделенное в нашей мысли от материи, или тела, кажется, имеет не больше действительного существования, чем имеют его числа без какой-либо счисляемой вещи»[233].

Генетический метод Локка основывается на принципе verum factum, активного конструирования предмета познания: истинным может считаться только то, что может быть сделано или выполнено, порождено конечным алгоритмом выведения из неких основополагающих простых атомарных положений или структур. Так, из простой идеи пространства можно вывести ее модусы — модификации, такие как «идеи» (в терминах Локка) необъятности, геометрической формы, или фигуры, места[234]. При этом тело принципиально отлично от протяжения, ибо имеет определенную форму (таким образом Локк осмысливает дуализм материи и формы) и характеризуется не только протяженностью, но также подвижностью и плотностью и потому являет собой сложную идею[235] (поскольку само по себе тело как субстанция нам недоступно и неизвестно — известны лишь его идея, образ и представление). Плотность же — простая идея одного чувства (осязания) и отличается как от чистого пространства — протяжения, так и от твердости: плотность представляет собой непроницаемость тела, то, что Лейбниц называет антитипией или способностью отражать удар[236].

Поэтому тело, с точки зрения Локка,— это нечто большее, чем одно только протяжение — оно есть протяжение оформленное, или ограниченное, подвижное и непроницаемое. Материя рассматривается философом как протяженная, плотная, всюду однородная субстанция (в качестве таковой она остается непознаваемой — непроницаемой не только для другого тела, но и для мысли), субстанция косная, не способная к движению и мышлению, сущность которой состоит в протяжен-

ности, плотности, делимости и подвижности[237]. В таком случае тело есть ограниченная материя и, напротив, материя — безграничная телесная субстанция. Поэтому можно вообразить пространство без материи, без свойства непроницаемости, что доказывает, с точки зрения Локка, возможность существования пустоты как чистой бестелесной протяженности[238].

Понятие продолжительности вводится Локком через понятие протяженности: продолжительность — это текучая протяженность, а ее простые модусы суть ее меры (или длины — часы, дни, годы), время и вечность[239]. «...*Идеи продолжительности* и ее мер,— говорит философ,— *мы получаем* из двух вышеупомянутых источников всякого познания, т. е. из *рефлексии и ощущения*. Ибо: во-первых, наблюдая, что происходит в нашем уме и как в нем непрерывной цепью одни наши идеи пропадают, другие начинают появляться, мы приходим к *идее последовательности*; во-вторых, наблюдая расстояние между частями этой последовательности, мы получаем *идею продолжительности*; в-третьих, наблюдая посредством ощущения некоторые явления через регулярные и на вид равноотстоящие периоды, мы приобретаем идеи определенных величин, или *мер, продолжительности*, например минут, часов, дней, лет и т. д.; в-четвертых, благодаря способности повторять мысленно сколько угодно раз эти меры времени или идеи установленных величин продолжительности мы можем *представлять себе продолжительность там, где в действительности ничто не продолжается и не существует*: таким образом мы представляем себе завтра, будущий год или семь лет спустя; в-пятых, благодаря способности повторять мысленно сколько угодно раз такие идеи величин времени, как идеи минуты, года, века, и прибавлять их друг к другу без того, чтобы когда-нибудь прийти при этом к концу такого прибавления скорее, чем к концу числа, к которому мы можем прибавлять всегда, мы приходим к идее *вечности* — как вечной будущей продолжительности нашей души, так и вечности того бесконечного существа, которое необходимо должно было существовать всегда; в-шестых, рассматривая любую часть бесконечной продолжительности, выделенную установленными на основании периодов мерами, мы приходим к идее, которую называем *временем* вообще»[240]. Время есть измеренная продолжительность, где мерой высту-

пает регулярное обращение светил — Солнца и Луны, причем не по движению, а по периодичности [241]. Оспаривая положение Аристотеля, Локк утверждает, что время не является мерой движения, поскольку для измерения движения нужно (при условии его периодичности и равномерности) еще и пространство [242]. Беспредельное увеличение продолжительности путем последовательного прибавления мер времени дает человеческому разуму представление о вечности не как о единомгновенной собранности, но как о сколь угодно большой, потенциально бесконечной продолжительности. При этом у нас нет *положительной* идеи бесконечности, т. е. идеи актуальной бесконечности, но есть лишь идея бесконечности потенциальной, поэтому нет и идеи актуально бесконечных вечности и пространства,— лишь идея (потенциальной) бесконечности времени и пространства [243]. Поскольку же число измеряет как протяжение, так и продолжительность, постольку их бесконечность совпадает с бесконечностью числа, образуемой последовательным прибавлением числовой меры, единицы. Однако потенциальная бесконечность может быть рассматриваема как в отношении операции «плюс один», так и в отношении операции «делить на два», тем более что Локк, в отличие от Платона, отождествляет бесконечность в смысле увеличения (прибавления) и бесконечность в смысле уменьшения (деления) [244]. Между тем пространство может быть и бесконечно увеличиваемо, и бесконечно уменьшаемо, время же — только увеличиваемо, ибо предел его деления и уменьшения — мгновение. Коль скоро Локк отвергает вечность как *nunc stans*, он вынужден отвергать также и вневременной неделимый миг «теперь», рассматривая мгновение как время *одной идеи*, где нельзя обнаружить какой-либо последовательности [245], т. е. как то же время, но ограниченное длительностью наименьшего события душевной жизни — акта восприятия или рефлексии.

Локк предпринимает попытку сопоставить время и пространство [246], что кажется вполне естественным для современной физики, где временная и пространственная координаты равно входят в уравнения движения в качестве переменных, однако совсем не столь очевидным для физики и метафизики античной. Время и пространство, продолжительность и протяженность, или распространенность, могут быть, как сказано, сколь

угодно увеличиваемы (распространенность не ограничена материей, а продолжительность — движением, причем бесконечность продолжительности легче принять, чем бесконечность распространенности), а распространенность — также и уменьшаема. Как то, так и другое относится ко всему сущему, т. е. все конечные предметы или вещи — в пространстве и времени. Далее, существует пропорция: как время относится к продолжительности, так место относится к распространенности как чистому бестелесному пространству. Время и место — не идеальные формы продолжительности и распространенности, но напротив, их части, хотя могут рассматриваться и как части меры объема и движения тел.

Локк отрицает наличие каких-либо сущностей, которые были бы связаны со временем и пространством, но были бы при этом вне времени и пространства. Поэтому все части их, полагает философ, сходны с ними и однородны и, кроме того, неотделимы друг от друга, даже мысленно, т. е. пространство и время непрерывны. Различаются же они тем, что продолжительность подобна линии, распространенность, или протяженость,— телу, т. е. продолжительность характеризуется одним измерением, а распространенность — тремя, и любые две части первой никогда не сосуществуют, второй же — сосуществуют всегда. Наконец, идея протяженности дается, по Локку, через *ощущение*, тогда как идея продолжительности — через *рефлексию* (а времени — также и через ощущение), т. е. первая дается через внешний, а вторая — через внутренний опыт [247].

Ви́дение в Боге. Умопостигаемая протяженность. Н. Мальбранш. Отвергая существование врожденных идей, в своем сочинении «Исследование мнения отца Мальбранша о видении вещей в Боге» (1694 г.)[248] Локк подвергает критике теорию познания и учение об идеях Мальбранша. Никола Мальбранш (1638—1715)[249], французский теолог, философ и математик, представитель окказионализма, сочетает в своем учении идеи платонизма Августина и картезианства[250]. Мальбранш — один из наиболее известных мыслителей своего времени. Он состоял в многолетней переписке с Лейбницем, и почти сорок лет длилась его полемика с Арно[251]. Во многом разделяя взгляды Декарта[252], Мальбранш создал тем не менее вполне оригинальное учение. Как и большинство его современников, Маль-

бранш отвергает скрытые качества, интенциальные виды и субстанциальные формы[253], критикуя Аристотеля, схоластическую ученость и комментаторство[254]. Французский философ принимает, однако, принцип телеологизма и учение о врожденных идеях, а также фундаментальное разделение духа и материи, полагая, что лишь Декарт впервые сумел открыть ту простую и самоочевидную истину, что сущность духа состоит в одном только мышлении, а сущность тела — в одном протяжении[255].

Воспроизводя пифагорейское отношение к телу как гробнице души (σῶμα — σῆμα), Мальбранш считает, что связь духа с телом унижает человека (ибо тело ниже духа), являясь следствием грехопадения, и служит главной причиной заблуждений. Возможно, помимо духов и тел существуют и иные субстанции, однако мы их не знаем; при этом необходимой является не связь тела с духом, но связь духа с Богом. Связь тела с духом уменьшается по мере увеличения общения души с Богом, и прервать эту связь может только смерть[256]. Тело протяженно, душа — нет, поэтому меж ними нет никакой необходимой связи и никакого соотношения. Наше тело не есть мы сами, оно принадлежит нам, но, полагает Мальбранш, мы могли бы существовать и без тела[257]. Это — классическая установка рационализма Нового времени: сущностью человека является одно только чистое мышление, телесность же — привходящий атрибут, некое досадное почти случайное обстоятельство человеческого существования, несущественное для него. Современная философия между тем исходит из посылки, что конечность, смертность, историчность человека — фундаментальная характеристика человеческого существования, так что только в сообществе конечных телесно воплощенных духов возможны подлинное общение с Богом, постижение Бога и истины.

Очевидно, вопрос о природе тела тесно связан с вопросом о природе материи. Сформировавшаяся в новое время тенденция к субстанциализации материи сказывается в утверждении Мальбранша о том, что материя есть простая субстанция («бытие»), сущность которой заключается в протяженности[258]. Протяженность беспредельна, причем в любой ее части может быть заключен целый мир, столь же богатый, как и видимый нами (к этой же идее обращаются Лейбниц в своей

монадологии и учении о преформизме, а также Паскаль, утверждающий существование бесчисленных миров, таких же сложных, как и наш, в любой бесконечной части вселенной [259]). Материя сотворена и бесконечно делима, причем разум, будучи ограниченным (душа — конечной), не способен постигать бесконечное и беспредельное, в том числе и беспредельную делимость материи, хотя и может оперировать с ней и даже ее доказывать [260].

В материи существует две формы протяженности: фигура (внешняя протяженность, макроформа облика, например шарообразная фигура воска) и конфигурация (внутренняя протяженность, микроформа строения частиц, отличающих, например, воск от воды). Материи свойственно бесконечное множество конфигураций, подобно тому как разуму — бесконечное множество модификаций (хотя сам он их и не знает все), причем, очевидно, материя как телесный субстрат не должна изменяться при изменении ее фигуры, но — только при изменении конфигурации [261]. Кроме того материи присуща возможность движения, хотя сама материя абсолютно пассивна и может существовать без движения, причина ее движения — Бог [262].

Что же в таком случае представляет собой тело? Как мы помним, Декарт отождествляет тело и протяжение. Но тогда возникает трудная проблема соотношения протяжения как целого или бесконечного единого тела и отдельных тел. Являются ли последние частями первого (в этом случае, перемещаясь, они должны как бы переносить протяжение, расчленяя единство беспредельного протяжения, ибо иначе они были бы отличны от занимаемого ими неподвижного места, которое и оказалось бы истинной протяженностью) или же неким иным протяжением? То, что возникает подобная проблема, побудило А. Гейлинкса (1624—1699), одного из первых учеников и последователей Декарта, принимавшего основополагающее картезианское разделение субстанции на мыслящую и протяженную, утверждать, что хотя сущность тела и состоит в протяжении, тем не менее тело не является частью протяжения, или пространства. Отдельное тело, считает этот философ, относится ко всему пространству как точка к линии, как линия к поверхности, как поверхность к телу, т. е. имеет меньшую размерность [263]. Подобно тому как линия не состоит из точек,

поверхность — из линий, а тело — из поверхностей, так и единая протяженная субстанция не состоит из тел, но тело представляет собой скорее границу, или форму, протяжения, хотя само не существует без и вне пространства. Тем самым Гейлинкс как бы задает иерархию сущностей: тело — пространство (геометрическое протяжение) — мышление,— и эта иерархия, по сути дела, повторяет платоновское разделение всех сущностей на телесные, геометрические и идеальные.

Мальбранш принимает картезианское отождествление тела и протяжения, что вызывает критику со стороны Локка [264]. По определению Мальбранша, «тело есть не что иное, как протяженность в длину, ширину и глубину, и все его свойства сводятся лишь к движению и покою и к бесчисленному множеству различных фигур, ибо ясно, 1) что идея протяженности есть субстанция, потому что можно мыслить о протяженности, не мысля ничего другого; 2) эта идея может представлять только пространственые отношения, сменяющиеся или постоянные, т. е. движения и фигуры» [265]. Иначе говоря, субстанциальна не только сама материя, но и ее идея — идея протяжения. Что же в таком случае дано знать человеческому разуму: протяженность саму по себе или только ее идею? С точки зрения Мальбранша, материальные предметы не отбрасывают чувственных образов и мы можем познавать только их идеи [266]. Идея — свет разума, вечная, не зависящая в своем бытии от самого разума или от души, но — только от Бога. Она есть *реальное существо*, непосредственный и наиболее близкий разуму объект познания и созерцания, позволяющий различать отдельные вещи и их отношения [267].

Место тел — пространство, место духов и идей — Бог [268]. Мальбранш выдвигает теорию вúдения всех вещей в Боге. «Богу безусловно необходимо иметь в самом себе идеи всех сотворенных им существ, потому что иначе он не мог бы создать их; так что он созерцает все эти существа, рассматривая совершенства, которые заключает в себе и к которым они имеют отношение.» [269] Человеческий разум, чистый сотворенный дух, причастный Богу, может созерцать идеи в Боге, коль скоро в нем содержатся идеи всех сотворенных сущностей. Поскольку же все идеи пребывают в Боге и не отличны от него, то сам он созерцает не только

сущность идей, но и их бытие. При этом разум созерцает в Боге идеи вещей, но у него нет идеи самого Бога, ибо Бог бесконечен, непознаваем для конечного разума и не обладает идеальным прообразом [270].

Коль скоро все, что разум созерцает, он созерцает в Боге, то и тела с их свойствами разум может познавать только через их идеи в Боге [271]. «Но хотя я говорю,— замечает Мальбранш,— что мы созерцаем в Боге вещи материальные и чувственные, должно, однако, принять во внимание, что я не говорю, чтобы наши чувствования о них были в Боге, но только, что это Бог действует в нас, ибо Бог вполне познает чувственные вещи, но не ощущает их. Когда мы усматриваем нечто чувственное, в нашем восприятии есть чувство и чистая идея. Чувство есть модификация нашей души, и это Бог вызывает ее в нас, и он может вызвать ее, хотя он ее не имеет, потому что в своей идее о нашей душе он видит, что наша душа способна к этой модификации. Что же касается идеи, связанной с чувством, то она в Боге, и мы ее созерцаем, потому что Богу угодно открыть ее нам.» [272]

Почему же тогда тело необходимо существует и в чем смысл нашей телесности? Мальбранш не дает и, по-видимому, не способен дать ответ на этот вопрос в рамках сформулированной им системы. Более того, проблему объективного существования тела или внешнего мира, поставленную философией Нового времени, Мальбранш разрешает посредством ссылки на Священное писание: мы можем знать о действительном существовании внешних тел лишь из пророческого откровения. В таком случае материя и протяженность, а также сами тела должны обладать неким особым статусом, должны быть познаваемы не сами по себе (тезис о непознаваемости материи в дальнейшем будут развивать Дж. Норрис, П. Бейль, Дж. Беркли [273]), но только по своей идее. Поэтому Мальбранш вынужден утверждать, что хотя сам Бог нематериален, материя тем не менее должна иметь отношение к некоторому совершенству, наличному в Боге [274].

В более поздние годы в Пояснениях к «Разысканиям истины», в «Беседах о метафизике» и «Христианских размышлениях» Мальбранш выдвигает и развивает концепцию интеллигибельной, или умопостигаемой, протяженности [275], отсутствовавшую в первом издании «Разысканий» 1674 г. Философ утверждает, что

Бог созерцает в самом себе (и тем самым приводит к бытию) умопостигаемую протяженность, архетип той материи, из которой состоят мир и тела и которая доступна нам лишь через свою идею в Боге либо через откровенное знание. Умопостигаемая протяженность существует только в Боге, ее нет в душе, ибо душа, будучи сотворенной субстанцией, не является частью вечной божественной субстанции. Бог, в котором нет небытия и несовершенства, бесконечен и всеедин. Поэтому Мальбранш вынужден утверждать, что в Боге — не только идея материи и протяженности, но и самая умопостигаемая протяженность, поскольку наличие одной только идеи означало бы меньшее совершенство, ибо наличие по бытию совершеннее наличия по одной только идее.

Кроме того, полагает Мальбранш, если в Боге не будет умопостигаемого протяжения, то материя, а вместе с ней и сам мир окажутся самостоятельными и не зависящими от Творца. Поэтому мыслитель вынужден постулировать наличие двух видов протяженности: одной — умопостигаемой, другой — материальной. «Умопостигаемая протяженность, — утверждает он в «Беседах о метафизике» (II, 2), — вечна, бесконечна, необходима. Это — протяженность божественного существа.»[276] Умопостигаемая протяженность также едина, неделима, божественна, являет собой прообраз, или архетип, мира, в котором мы живем, и множества иных возможных миров, она принадлежит к божественной субстанции и не является одним только способом существования или свойством сущего (manière d'être), но — самим сущим (être). Познаваема же она лишь в ее отношении к материальным сотворенным вещам, по аналогии, как божественный образец материального образа, т. е. опять-таки сама по себе недоступна человеческому познанию[277]. Таким образом, Бог оказывается протяженным, но не телесным, подобно тому как Бог есть дух, но отличный от человеческого конечного духа.

Концепция умопостигаемой протяженности в Боге вызвала резкую критику со стороны современников Мальбранша, в частности А. Арно, С. Фуше, П. Режи[278], а также обвинения в спинозизме, которые сам мыслитель, впрочем, отвергал, отмечая, что по его учению «мир в Боге, а по учению Спинозы Бог в мире»[279]. Мальбранш вынужден утверждать соответствие вечных, неизменных, необходимых божественных идей

и умопостигаемой протяженности, *из которой они образованы*[280]. Для того чтобы избежать полагания в Боге бесконечной совокупности идей отдельных вещей (лошади, стола, дерева), философ вынужден также постулировать в Боге в качестве его субстанции некий вечный и бесконечный идеальный континуум, или полноту — plenum, из которого каким-то, очевидно недоступным нашему разумению, образом возникают отдельные идеи. В самом деле, идеи — образцы творения и познания вещей, но не самих себя; сами они доступны разуму непосредственно. Но в таком случае что служит идеей вневременного явления самой идеи из идеальной непрерывности умопостигаемой протяженности?

Концепция умопостигаемого протяжения (которое можно назвать также идеальной божественной первоматерией), столь созвучная учению Мора, очевидно, неизбежно рождается при попытке осмыслить монистически картезианский дуализм тела и духа, т. е. из решения психофизической проблемы. Античный платонизм и неоплатонизм тоже признают инаковость (действие принципа неопределенной двоицы) в ноэтическом мире, выражающуюся в бесконечной множественности идей, а также учение об умопостигаемой, фантасийной материи. Однако такой материи причастны исключительно промежуточные — между идеями и телами — геометрические сущности, следовательно, она никогда не может быть отнесена к самому высшему, божественному принципу Единого, чуждого всякой инаковости и множественности

* * *

Перед учеными и философами Нового времени предстает бесконечно протяженная вселенная. Мир этот един и является машиной в мельчайших своих частях. При этом хотя он и содержит в себе дискретные образования, в основе своей непрерывен (что вынужден признать и Лейбниц, для которого проблема конструирования континуума из неделимых бесконечно малых оказывается одной из труднейших). В бесконечной вселенной, находящейся в бесконечных же пространстве и времени, прямолинейное равномерное движение первенствует над равномерным круговым, физические тела приобретают свойства геометрических объектов, а сами геометрические фигуры порож-

даются закономерным и совершенным движением точки. Математика при этом, очевидно, оперирует уже не с неизменными сущностями, но со становящимися объектами, в математику вносится начало движения и изменения, более того, она оказывается способной это движение и изменение счислять и определять.

Наконец, в контекст метафизических и научных теорий вводятся теологические посылки, допущения и рассуждения. И это, очевидно, не просто дань традиции, но самый разум человеческий понимается и рассматривается как мыслящий в свете сверхфизического и внеприродного начала. Бог в этих теориях выступает и как Творец мира, причина его существования и его познания, и как универсальный свидетель познания мира, как бесконечное бытие, поддерживающее и порождающее все вещи мира, и как всеохватывающий бесконечный интеллект, всякое мгновение обозревающей и постигающей всю бесконечную совокупность связей. Человеческое же познание, согласно воззрениям XVII в., движется, направляемое светом божественного разума в мире, помещенном в пространстве и времени, являющихся неотъемлемыми присущностями и необходимыми свидетельствами божественного бытия.

РАЦИОНАЛЬНОСТИ НОВОГО ВРЕМЕНИ (ЭПИЛОГ) ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ

...Все прекрасное так же трудно, как и редко.

Б. Спиноза. Этика. Ч. V. Схолия к теореме 42

Сводить видимое многообразие к подлинному единству — одна из основных задач философии и науки. Среди кажущейся разноголосицы воззрений и мнений мыслителей XVII столетия, постоянно спорящих друг с другом, явственно проступают черты общности исходных, неявно принимаемых установок и фундаментальных принципов рациональности Нового времени, которые были выявлены при анализе разрабатывавшихся тогда теорий времени и пространства.

Насколько правомерно вообще говорить об особом типе рациональности какой-либо эпохи? С одной стороны, нам известна линейная модель прогресса, ясно сформулированная во времена Просвещения, предполагающая кумулятивное накопление знания позитивных начал о мире и обществе и рациональное их использование на благо людей, главным образом в их заботе о будущих поколениях, ибо прогрессивное стремление мыслится как не имеющее границ и пределов, как открывающее все новые и новые горизонты. При этом каждый данный период исторического существования не представляет ценности сам по себе, но — лишь как определенный этап, ступень перехода от темного прошлого к блистающему будущему вдоль оси бесконечно текущего времени. Подобная установка, очевидно, уже заранее предполагает представление об истории как априорной форме общечеловеческого развития и возможна только из предположения наличия разумно постигаемого развертывания исторического плана развития. Между тем самое понятие истории появляется лишь с христианской эсхатологией, с воплощением Бога во времени и пространстве, с полаганием абсолютного телоса, цели хаотическим движениям жизни людей, поставленной под благое руководящее начало божественного провидения. Античность истории в таком

виде не знала: «история» для нее — это памятная фиксация последовательного ряда событий, могущих служить достойными либо поучительными примерами и образцами для последующих поколений. В таком случае человек постоянно пребывает в круге, очерченном и заданном славными деяниями его предков (совершенными, конечно, не без божественной помощи).

С другой стороны, нам известна также релятивистская парадигматическая модель существования, развития и смены отдельных типов науки, философии, культуры. Берущая начало в трудах Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева и О. Шпенглера, она процвела в нынешнем веке (например, применительно к истории науки — в работах Т. Куна) в виде всевозможных культурологических концепций. Парадигматическая модель утверждает наличие замкнутых самоценных и самодостаточных культур, не зависимых друг от друга, при этом у каждой — свое особенное, уникальное миросозерцание, не сводимое ни к какому другому культурному горизонту и не выводимое из него. Каждая культура возникает, живет и умирает в соответствии с общими законами функционирования отдельных исторических типов и одновременно согласно своим собственным имманентным законам. В последовательной смене замкнутых типов мировоззрения нет никакой цели, какой-либо исторический прогресс и развертывание скрытого до времени смысла усмотреть решительно невозможно. Каждая культура или эпоха тогда завершена и совершенна, замкнута в себе и равноправна с другими и может вступать с ними лишь в равноправное общение.

Вполне очевидно, что можно обнаружить как факты, удовлетворяющие прогрессивной концепции, так и факты, удовлетворяющие концепции парадигматической. Например, в истории математики наблюдается явное приумножение знания о математических объектах, но можно видеть и явное несходство математики античной и математики Нового времени в их основаниях, исходных посылках и ценностных установках.

При всей несводимости двух исторических подходов друг к другу возможен их синтез, если зафиксировано наличие типологических параллелей различных эпох. В самом деле, существуют определенные мыслительные типы, которые в каждую эпоху воплощаются, разыскивая для себя гения, для того чтобы воплотиться. В этом смысле не гении делают историю, но история —

гениев. Теорию замкнутых исторических циклов развития философии выдвигает В. Хесле в книге «Истина и история»[1] (подобные же циклы можно, по-видимому, обнаружить и в истории науки, и в истории искусства). При этом в каждую эпоху, коих насчитывается пять — античная, эллинистически-римская, средневековая, нововременная и современная — проявляются одни и те же типы философствования, так что при всех содержательных различиях определенные системы оказываются структурно схожими. Каждая новая эпоха по-новому отвечает на вечные вопросы, но также и ставит совершенно новые проблемы. Каждый цикл начинается с тетической формы «наивной» метафизики, за ней следует тетически-антитетическая форма эмпиризма, далее — антитетическая форма скептицизма и релятивизма, за ней — антитетически-синтетическая форма критической трасцендентальной рефлексии и наконец — синтетическая форма мышления типа объективного идеализма. Подобный цикл, вероятно, можно отыскать не только в каждой эпохе, но и в более узких рамках, например, философской школы, скажем в неоплатонизме от Аммония и Плотина до Дамаския и Прокла. Историческое развитие при этом не примитивно-прямолинейно, но циклично. При всех несомненных достоинствах этой теории необходимо все же сказать, что она уделяет более внимания типологическому сходству, нежели различию и самому механизму перехода от одного цикла к другому[2].

Не предполагая детального обсуждения сходства и различия разных циклов — парадигм, или типов рациональности, можно на примере развития науки в связи с метафизическими ее предпосылками заметить следующее. Периоды бурного роста и развития науки — это античный эллинизм и Новое время. Однако в каждый из этих периодов выдвигались свои принципы, а многие прежние понятия подвергались радикальному переосмыслению[3]. Утверждение новоевропейского типа рациональности, или парадигмы мышления означало окончательное вызревание, проявление и высвобождение начал христианского средневекового западно-европейского миросозерцания и принятие их в науке и философии, так что «механистическое естествознание XVII в. создано не вопреки, а благодаря христианской теологии, предполагающей разделение всего сущего на

божественное трансцендентное бытие и бытие сотворенное, имманентное, с одной стороны, а с другой — разделение сотворенного мира на духовный и материальный»[4]. С понятием Бога как бесконечного существа, наделенного бесконечными же совершенствами, связано формирование понятия актуальной бесконечности. Актуальная бесконечность в отличие от бесконечности потенциальной решительно не принимается в античном и эллинистическом умосозерцании. В средневековом же и нововременном типе рациональности она получает свои права и, оставаясь по-прежнему непознаваемой для конечного человеческого разума, вторгается в метафизику и науку и в самый мир, выступая в самых разных и неожиданных обличиях.

Различен и образ межличностного, интерсубъективного взаимодействия, открываемого в общении и диалоге эпох. Диалог представляет собой движение к истине через слово и указывает на некий совместный путь идущих и ищущих истину посредством философии, которая также всегда вводится не через непосредственное уже-обладание, а через стремление, путь, ход, инициируемый любовь к мудрости. И античность, и Новое время обращаются к слову, хотя и по-разному: если для античности это обращение есть διαλεκτική, полифоническое «согласие разногласного» (Филолай), где в результате напряженного держания и сопряжения несопрягаемого как бы сама собой, в силу своей чистой энергийности и потому самодеятельности и самостоятельности проявляется истина-добро, то для христианского Нового времени и предшествовавшего ему средневековья слово, будь то духовное поучение, покаянное воздыхание или молитва, также есть путь — путь от λογος к Λόγος, через слово к Слову, к Богу-сыну, Христу, о котором Иоанн[5] говорит: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος. Принципиальное различие существует, очевидно, в самом спососбе прохождения пути: если в Новое время он задается через постоянную направленность, неизменное трансцендирование, то в античности — через неизменное пребывание.

Различно и понимание того, *что* есть сам λόγος: для христианства, как было сказано, это Сын[6]. Для античности же λόγος — это проявление, выраженность единого и цельного эйдоса-идеи, являющегося в двух аспектах: как чистый энергийный предел бытия вещи,

удерживающий ее в границах формы (в качестве такового он есть эйдос), и как горизонт ее познания (идея), свет, который всегда действительно светит мыслящему как бы из-за спины и позволяет мыслить вот это в качестве вот этого, и трудно и опасно повернуться, чтобы взглянуть на этот свет, ибо он слишком ярок. Иначе говоря, актуальная проявленность эйдоса (или идеи, прообраза, парадейгмы) — первый образ, или эйкон, и есть логос (ибо образ, тем более образ — фантасм воображения отнюдь не является идеей, как полагали Декарт, Лейбниц и с ними все семнадцатое столетие, но лишь ее воплощением). Античное понимание логоса связано, очевидно, с иерархией познавательных способностей мышления: есть рассудок (διάνοια, intellectus) и есть разум (νοῦς, intelligentia или ratio). Они были отождествлены, слеплены до неразличимости в декартовском cogito. Формально рассудок и разум различались некоторыми мыслителями XVII в. (Мальбраншем, Спинозой, Локком и др.), однако в их философских системах это различение не имело принципиального значения. Их отождествление повлекло за собой изменение образа познавательной деятельности в XVII в.— уже позже Кант проводил различение Verstand и Vernunft.

Рассудок есть последовательная дискурсия, связывание наличного в мышлении по вполне определенным (т. е. конкретным — именно так и никак иначе) законам, разум — одновременная целокупная представленность, чистая данность того, что есть само по себе и через что есть все остальное. Разум направлен на познание уже утвержденного в космическом уложении бытия, на открытие истинного места, подобающего каждой сущности, в котором она только и обретает свое завершение и смысл и согласно и гармонично звучит в хоре всех прочих сущностей. Разум познает не изолированно, но в должной иерархической соотнесенности с иными когнитивными способностями души — чувственной способностью, воображением, памятью и рассудком. При этом воображение, некая промежуточная способность между чувственностью и рассудком, причастная и тому, и другому, не имеет ничего общего с разумом, мыслящим ненаглядно: эйдетическое ви́дение, всецело безо́бразно и чисто (чистый свет — в нем нет ничего помимо самого света; эйдос же — не образ, образ есть его проявление или воплощение) — лишь

задним числом может быть обнаружено в нем некоторое содержание, наглядно предоставимое воображению и доступное истолкованию рассудка в символических или логических терминах.

Рассудок предполагает активность как соединяющую наличное уже-заданное, ибо без человеческой деятельности не будет выстроено ни суждение, ни силлогизм; разум же предполагает пассивность, ибо он созерцает самодостаточное и самосущее данное, само себя движущее и не нуждающееся для этого в человеческой деятельности — от человека требуется только внимание, усилие удержания себя в состоянии чистого разумного акцептирования, созерцания истинно сущего, не-деяния. Рассудок проявляется в знании, разум — в понимании, и первый есть как бы разбег и полагается как процесс, второй — прыжок и полагается как акт, причем содержание его никак не следует из предыдущего рассуждения. Логос же, очевидно, связан с движением на уровне рассудка, значением, эйдос — с пребыванием на уровне разума, смыслом. Вся онтология начинается на уровне разума, где и происходит отождествление бытия и мышления, тогда как на уровне рассудка — лишь оперирование с тем, чему придано бытие. Таким образом, можно сказать, что в Новое время диалог есть путь от λόγος к Λόγος, в античности — от λόγος к εἶδος.

Теперь сформулируем те ключевые пункты, или принципы, рациональности Нового времени, в которых она отличается от рациональности античной (под рациональностью Нового времени и античной рациональностью разумеются соответствующие исторические типы рациональности, которая сама по себе одна и едина, лишь по-разному представлена в разные эпохи).

1°. Материя в Новое время понимается как субстанция и субъект собственных атрибутов, проявлений и изменений, как самосущее, а не как всецело не-сущее или природа инаковости, лишенная каких бы то ни было признаков и определений[7], каковой она представляется в античной, прежде всего платонической, традиции. Как материальные или по крайней мере своего рода телесные понимаются в XVII в. и единичные сущности, и корпускулы, и атомы, а порой даже и существа — обитатели горнего мира. Между тем материя у Платона трактуется как восприемница формы, сама по себе лишенная чего бы то ни было определен-

ного[8], как беспредельное[9]. Так же склонны были понимать материю и Плотин, и Прокл. Аристотель утверждает: «Материя же сама по себе не познается»[10]. При этом форма всегда первичнее материи, и материя никоим образом не может произвести из себя форму. С предельной ясностью об этом говорит Порфирий: «Согласно древним, свойства материи таковы: бестелесная, ибо отлична от тел, лишенная жизни, ибо она — не ум, не душа и не живое само по себе, безвидная, изменчивая, беспредельная, бессильная. И потому она не является сущим, но — не-сущим (οὐκ ὄν). Она — не то сущее, которое есть [постоянное] движение [и изменение], но подлинное не-сущее, μὴ ὄν)»[11].

Тенденцию рассматривать материю как субстанцию и субстрат телесного можно обнаружить у стоиков[12] и, кроме того, у средневековых интерпретаторов Аристотеля, в частности у Дунса Скота и Фомы Аквинского. Как отмечает Э. Жильсон, большинство крупных мыслителей средневековья принимали понятие универсальной материи[13]. Материя эта продолжает быть началом текучести и изменчивости, однако отлична от ничто, ибо сотворена из ничто Богом. Как говорит Августин, она — «почти ничто» (prope nihil). Для Дунса Скота материя есть «положительная сущность», и ей следует приписать бытие и активность, ибо она — продукт божественного творения и предшествует форме при творении; материя же обеспечивает единство и связность мира. Фома Аквинский (в опускуле «De principio individuationis» — «О принципе индивидуации») различает materia communis — восприемницу формы и materia signata, или materia individualis, благодаря которой две по видимости одинаковые вещи при ближайшем рассмотрении все же оказываются разными. Materia signata выделяет, ограничивает материю, принадлежащую определенному объекту со всеми его акциденциями, с которыми она оказывается связанной[14]. Materia individualis, с одной стороны, выступает как принцип индивидуальной инаковости, как то, благодаря чему всегда тождественная форма не может абсолютно тождественно и идентично воспроизводиться в подобных вещах, а с другой — как носитель акциденций, оказываясь в этом смысле близкой к субъекту. Однако вывода о том, что materia signata сама по себе есть субстанция, Фома не делает, последовательно раз-

личая quidditas — quo est (то, благодаря чему нечто существует) и suppositum — quod est (то, что существует), причем suppositum у него и есть индивид, содержащий materia signata.

Вероятно, повод к переосмыслению роли материи дает сам Аристотель, для которого материальный субстрат может опосредовать противоположные начала и тем самым оказывается отличным от чистой лишенности [15], но есть подлежащее или субстрат, не являющийся, однако, «определенным нечто» сущности [16]. Материя при этом являет собой бытие в возможности, которое может выступать хотя бы и в качестве возможного, но все-таки субъекта. Кроме того Стагирит различает первую материю, общую всем телесным сущностям, и материю вторую, или последнюю, составляющую субстрат данной конкретной сущности [17]. Очевидно, отказ от понятия первой материи и утверждение исключительно понятия второй материи также ведут к субстанциализации материи. Для мыслителей Нового времени и Возрождения materia signata, или individualis, по-видимому, и оказалась отправным пунктом для переосмысления античного понятия материи. Поэтому вовсе не случайно Дж. Пико делла Мирандола в трактате «О сущем и едином» пишет: «...Поскольку она (первоматерия.— *Д. Н.*) есть сущее, она обладает единством. ...Она не есть ничто, т. е. не полностью лишена сущего... она не лишена ни единства, ни бытия»[18]. В Новое время подобный взгляд становится общепринятым и доминирующим в метафизике.

2°. Материя тонкая, интеллигибельная, и материя телесная, пространство геометрическое и пространство физическое, различающиеся в античности, отождествляются почти всеми мыслителями XVII в., что опять-таки способствует уравниванию онтологического статуса физических тел и геометрических фигур и сближению математики с физикой в механике. Очевидно, что коль скоро физические тела помещаются в геометрическое пространство, к ним оказываются применимы все законы геометрии и о текучих вещах можно строить строгое теоретическое знание. Характерно высказывание Декарта о Галилее: «Я нахожу вообще, что он (Галилей.— *Д. Н.*) философствует гораздо лучше, нежели расхожие мыслители, поскольку старается насколько можно отстраниться от ошибок школьной философии и пытается исследовать физические предметы математи-

ческими методами. В этом я совершенно согласен с ним и полагаю, что нет никакого другого способа отыскать истину»[19].

Между тем античная традиция строго разводит материю телесную, находящуюся в чувственных вещах, и материю в вещах умопостигаемых[20]. Первая связана с пространством телесным и способностью чувственного восприятия и является безбытийной инаковостью; вторая связана с пространством геометрическим (Платон же попросту отождествляет материю и пространство: и то, и другое — восприемница, «хора» эйдосов[21]), способностью и стихией воображения, или фантазией. По-другому это означает, что в умопостигаемых вещах присутствует не только деятельность и действительность, но и возможность[22] (в поэтическом мире выражающаяся через бесконечную множественность идей). Поэтому и Прокл говорит, что все вещи бывают двух видов — «чувственные и те, которые образованы в воображении,— поскольку материя двояка: с одной стороны, есть та, которая находится в чувственных вещах, с другой стороны — та, которая находится в вещах, представимых в воображении»[23].

Чувственные вещи — это те, что доступны чувственному восприятию и существуют в пространстве телесного протяжения (таковы физические тела), а вещи, существующие в фантазии,— это те, что доступны только воображению и существуют в пространстве фантасийного, воображаемого протяжения (таковы геометрические фигуры). При этом интеллигибельное, воображаемое пространство выступает как нечто воображаемое или мнимое, телесное — как почти совсем не-сущее; их трудно уловить в понятии, однако и то, и другое невозможно не учитывать при рассмотрении структуры сущего, ибо действие их вполне реально и связано с их назначением — вмещать тела и геометрические фигуры, служить тем, в чем проявляются и воплощаются вечно сущие идеи или эйдосы. Своего же, бытийного, ничего нет у материи и пространства, будь оно телесным или интеллигибельным. Недаром Платон утверждает, что пространство едва постижимо, воспринимается как бы во сне и познается неким «незаконнорожденным умозаключением»[24]. В XVII в. большинство мыслителей также убеждены, что выяснение онтологического статуса пространства представляет собой трудноразрешимую проблему.

3°. Конечный, иерархически благоустроенный и расчисленный, прекрасный и живой античный космос [25] в XVII столетии превращается в бесконечно протяженный и однородный универсум [26]. В результате такого потрясения под естественным и наиболее правильным движением стало пониматься не периодически повторяющееся и замкнутое круговое движение, а движение бесконечное, равномерное и прямолинейное. Как справедливо отмечает Л. М. Лопатин, «если в прежнем мировоззрении одним из первых предположений, от которого решались уклоняться лишь немногие смелые умы, являлась ограниченность вселенной в пространстве и ее замкнутость в раз навсегда утвержденных пределах,— то для нас, напротив, стоит как некая непоколебимая аксиома бесконечность мира» [27]. Инфинитизация мира связана с усвоением определенного волюнтаристского, исходящего из воли взгляда на мир. В античном космосе взаимоотношения и порядок сущностей устойчиво очерчены, так что человек, как уже было сказано, стремится прежде всего познать не то, что он может изменить, но то, что ему установлено в жизни, в чем его естество, где его место в мире. И поэтому для античности самое важное — мера, замкнутость, соразмерность (не больше и не меньше, а именно столько, сколько дано и предназначено), и добродетель — познание. Если же вера, как это часто происходит в Новое время, предполагается зиждимой не на разумной соразмерности, но исключительно на воле, что, в свою очередь, предполагает свободу не быть таким, каков есть, то мир оказывается не замкнутым, но все большим и большим, поскольку воля постоянно трансцендирует саму себя. Мир тогда основан на воле, которой нет пределов и преград, а потому нет и пределов миру, поскольку нет оснований в воле Творца сделать мир конечным.

Таким образом, античный и нововременной идеалы организации духовной деятельности в мире (в одном случае в мире конечном и замкнутом, в другом — в мире бесконечном) противостоят друг другу, хотя и известно много попыток их примирения. Так что конечный замкнутый космос — мир разумно устроенный, а бесконечная вселенная (в которой может быть множество равноправных миров [28]) — мир свободного творения по воле. Изменение характера понимания мира обусловлено изменением способа видения абсолюта и

отношения к нему. Для мира конечного абсолют есть Единое, и потому самая ограниченность — не изъян или ущерб, а напротив, гармоничное единение. В бесконечном же мире Нового времени абсолют есть бесконечность, отсвет которой и отбрасывается на мир, и зачастую Бог оказывается присутствующим в мире имманентно через божественное протяжение. Сама же инфинитизация мира представляет собой, очевидно, не событие в рамках исторической хронологии, но скорее, акт переключения с ви́дения в свете Единого на ви́дение в свете бесконечного.

4°. Мир в Новое время стал пониматься как машина в мельчайших своих частях [29], а не как живое бессмертное существо, каковым его видел, например, Платон [30]. Парадигмой подобной машины являются механические часы [31]. Большинство мыслителей XVII в.— Ньютон, Лейбниц, Декарт, Гюйгенс, Гоббс и др.— склонны именно так рассматривать мир. При этом отношение Бога-творца к миру трактуется ими по аналогии с отношением мастера-часовщика к своему произведению: Бог по благому замыслу создает мир, точность и неизменность законов которого явственно свидетельствуют о том, что сам мир — не случайное образование, а совершенное творение и в силу его совершенства у него необходимо должен быть и Творец, замысливший и создавший столь удивительное и точно действующее произведение. Впрочем, относительно того, почему мир постоянно пребывает в действии и движении, которые не пресекаются, но происходят по одним и тем же законам, мнения расходятся: одни мыслители считают, что будучи раз заведенным, мир, совершенный по замыслу и устройству, продолжает действовать сам по себе (Лейбниц), другие — что, как и всякие часы, он нуждается либо в периодическом (Ньютон), либо в постоянном подзаводе своим мастером (Декрат). Однако, кажется, почти все сходятся в том, что мир — божественная машина, отличающаяся от человеческой тем, что часы, созданные человеком, точны лишь приблизительно и являются машиной лишь в конечных своих частях, а часы, созданные Богом, точны абсолютно и являются машиной в любых, как сколь угодно малых, так и сколь угодно больших, своих частях.

5°. В XVII в. во всех метафизических и натурфилософских построениях общим местом стало полагание

абсолютного первенства бесконечного и беспредельного над конечным и определенным. Поэтому человек познает не бесконечное как результат абстракции первично данного конечного, но напротив, конечное как ограничение первично данного бесконечного. Очевидно, что подобная установка (которой придерживаются, в частности, Декарт и Ньютон) была перенесена из средневековой схоластической теологии, где Творец понимался как бесконечный, обладающий бесконечными же атрибутами, всецело превосходящий всякую конечную и ограниченную тварь. Недаром Иоанн Дамаскин говорит: «Бесконечен Бог и непознаваем, и только то в нем постижимо, что он бесконечен и непостижим»[32]. Mi illumina l'immenso! («просвещает меня неохватное, неизмеримое») — один из основных мотивов метафизики Нового времени: человек не познает бесконечное, но мыслить может только в его свете и отблеске. Для античной же традиции первоначальное и абсолютное не бесконечно, но едино, а беспредельное — материя, лишенность бытия и света, зло; познаваема лишь форма, оформленное, конечное, предел и определенное.

Человек может и должен жить перед лицом бесконечного, но не имманентного, а трасцендентного миру. Из бесконечности Бога не следует с необходимостью бесконечность мира: жилым может быть только мир, соразмерный человеческому бытию (прежде всего, структуре и устройству его разума, ибо только в разуме бытие и мышление тождественны и совпадают). Если же мир рассматривается как безграничная вселенная, человек теряется в бесконечности пространства, и чувство смятения и тоски, осознание собственной никчемности и покинутости поселяются тогда в человеческой душе — взамен спокойной и просветленной радости причастности вечному и ощущения того, что все в надежных руках. Поэтому и говорит Паскаль: «Меня ужасает вечное безмолвие этих пространств»[33]. Человек, стоящий перед воплощенной, чувственно осязаемой и видимой бесконечностью, отчаявшийся постичь ее природу конечным своим разумением, подобен балансирующему на краю бездны, точнее, между двух бездн, двух бесконечностей — в большом и в малом. Человек, утверждает Паскаль,— ничто в сравнении с бесконечным, все в сравнении с ничтожеством, среднее между всем и ничем. И потому «человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он —

тростник мыслящий. ...Наше достоинство — не в овладении пространством, а в умении разумно мыслить. ...С помощью пространства и времени вселенная охватывает и поглощает меня, а с помощью мысли я охватываю вселенную.... Итак, все наше достоинство — в способности мыслить. Только мысль возносит нас, а не пространство и время, в которых мы — ничто»[34]. Таким образом, в Новое время пространство и самая телесность отчуждаются от человека.

6°. Потенция, возможность и способность представляются в Новое время онтологически предшествующими энергии, деятельности и действительности. Самое движение из процесса обретения сущностью своей завершенности, смысла и телоса в естественном, присущем ей топосе, месте в космосе, переосмысливается как состояние, пребывание и акт. Покой при этом либо становится онтологически равным движению, либо понимается из движения, а не движение — из покоя, как это было в аристотелевской физике. Для античных же философов возможность связывается всегда с материей, а действительность — с формой, так что возможность не может быть первичнее действительности. «...Материя,— говорит Аристотель,— есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма... очевидно, что сущность и форма — это действительность»[35]. Поэтому «действительность, или деятельность, первее возможности, или способности... по сущности действительность первее возможности, прежде всего потому, что последующее по становлению первее по форме и сущности... а также потому, что все становящееся движется к какому-то началу, т. е. цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели); между тем, цель — это действительность, а ради цели приобретается способность»[36]. Однако мыслители Нового времени ставшему, всецело актуальному и действительному предпочитают становящееся, потенциальное и возможное. Наука и метафизика детелеологизируются — из них изгоняется понятие цели (Декарт, Ньютон, Спиноза, Гассенди, Гоббс, Локк), начало же действия и движения понимается не как конечная причина, цель, «то, ради чего», но как причина начальная и действующая. Поэтому и причина мира рассматривается как то, что, образно говоря, толкает, как то, что позади, а не то, что тянет к себе, что впереди.

7°. Отказ от понятия цели означает и отказ от понятия неделимых форм. Субстанциальная форма, придававшаяся в средневековой философии каждой сущности (благодаря этой форме сущность есть то, что она есть в отличие от всех прочих сущностей), объявляется «схоластической» и изгоняется как сугубо качественная подавляющим большинством мыслителей XVII в. Непрерывное, материя-субстанция, plenum вытесняет неделимые формы — начала сущего и познания, хотя самый континуум оказывается выстраиваемым из бесконечно малых, квазинеделимых образований, представляющих актуальную бесконечность, недоступных пониманию и наглядному представлению, однако оказывающихся чрезвычайно удобным инструментом в новой науке. С позиций античного видения мира, такие сущности незаконны, поскольку онтологический статус их неопределенен, и потому они должны быть исключены из философии и науки. В Новое же время, наоборот, в науку и философию допускаются сущности, ясно не познаваемые (флюксии, актуально бесконечные абсолютные время и пространство), однако операционально оправдываемые, изгоняются же отчетливо познаваемые, но по видимости бесполезные субстанциальные формы.

Отказ от неделимого, дискретного и субстанциального, т. е. самосущего, начала и выдвижение на первый план начала непрерывности, каковым, очевидно, является материя, отражаются и на трактовке проблемы времени. При этом — парадоксальным образом — оказывается, что идея атомизма, столь популярная в XVII в. и так или иначе преломившаяся во всех крупнейших научных программах, вовсе не предполагает, как считают мыслители Нового времени, неделимости самих атомов: атомы — лишь столь малые крупинки или частички делимой материальной субстанции, что об их дальнейшем делении можно говорить только как о принципиально возможном, а в действительности физически это невозможно либо не имеет смысла. В Новое время происходит, с одной стороны, разделение времени мира и времени человека, с другой — отказ от анализа проблемы с точки зрения вечности как единомгновенной внепоследовательной собранности (каковой вечность представлялась не только античным мыслителям, но и средневековым). Эти два аспекта проблемы, очевидно, связаны между собой: физическое время,

понимаемое как абсолютное и непрерывно развернутое (Ньютон) или как порядок следования внешних событий (Лейбниц), не может описывать какие бы то ни было упорядоченные структуры и состояния сознания и бытия — оно может лишь отмечаться душой через наблюдение связей и событий мира. Отказ от понимания времени как единой реальности и вечности как целокупной вневременной собранности (а не беспредельно протяженной длительности) обусловлен, видимо, именно утратой идеи некоего вневременного начала времени, момента «теперь», в результате чего сам вопрос о том, в чем состоит принципиальное отличие вечности от времени, а также существуют ли какие-либо дискретные, неделимые структуры, относящиеся к чистой длительности, теряет смысл.

8°. В математику привносится начало движения и изменения. Античная теоретическая математика изучает не преходящие и текучие вещи, но неподвижные и неизменные сущности сами по себе. Если быть более точными, то знаменитый пифагорейский квадривиум, классификация наук, как сообщает Прокл в комментарии к Евклиду, строится следующим образом: все объекты научного рассмотрения делятся на дискретные τὸ ποσόν, quotus (таковы числа) и непрерывные τὸ πηλίκον, quantitas (таковы величины)[37]. И первые, рассматриваемые сами по себе (καθ' αὑτό), составляют предмет изучения арифметики, т. е. науки о числах самих по себе, а рассматриваемые в отношении к другому (πρὸς ἄλλο) — предмет музыки, т. е. науки о числах в их взаимном согласовании. Вторые же, рассматриваемые как неподвижные, изучаются геометрией, а рассматриваемые в движении — сферикой, или астрономией.

Таким образом, движение как таковое не изучается в античной математике. Если же речь и заходит о движении в связи с числом или геометрической фигурой, то в совершенно особом смысле. Так, Ксенократ говорит о бытийном воплощении числа — душе как самодвижущемся числе[38]. Согласно Проклу, «числа, которые движутся сами по себе, пребывают там [в душе] до чисел явленных [арифметических]»[39]. Однако самодвижность чисел в душе означает лишь то, что они сущи сами по себе, живут сами по себе, получая осно-

вание своей жизни и бытия от сверхсущего и непознаваемого Единого[40]. Но они неподвижны в том смысле, что не могут меняться и становиться другими, т. е. число не может быть изменчивой величиной или переменной, «определенное число не может быть большим или меньшим»[41]. Так же и фигуры: хотя античные геометры и говорят о построении геометрической фигуры движением точки — воплощения единицы — в некой особой стихии, интеллигибельной материи или фантазии[42], тем не менее изучают они вечно сущее, т. е. фигуру саму по себе[43].

Начало движения в математику Нового времени привносится через переменную величину в уравнении движения, поскольку математические сущности понимаются как обретаемые порождением и конструированием, а не как существующие сами по себе, понимаются как становящиеся, а не как ставшие. Для античной математики фигура сама по себе, идея фигуры, которая ничуть на саму фигуру не похожа (идея круга — не кругла), онтологически и ценностно предшествует фигуре, вычерчиваемой точно в тонкой материи, фантазии и приблизительно в телесной материи (на бумаге или песке). Для нововременной же математики идея фигуры и есть ее зримый облик, образ в фантазии или в телесной материи настолько, насколько он может быть построен по некоему закону движения. Очевидно, такой подход подразумевает сближение математики и механики: поскольку мир понимается как идеально точная машина, о физических объектах оказывается возможным говорить языком математики, что было, заметим, немыслимо для представителей науки античной, в частности для Платона и Аристотеля, жестко разводивших мир физических, текущих и преходящих объектов и мир вечных и равных себе математических сущностей.

Итак, в Новое время прикладной и чисто теоретический аспекты математики перестают различаться (у Декарта, Ньютона, Лейбница), тогда как наука античная последовательно разделяла математику как чисто теоретическую науку и логистику, направленную на отыскание практически применимого, относительного и приблизительного знания, не имеющего абсолютной ценности (Прокл)[44]. Столь же последовательно античная наука разводила математику — арифметику и геометрию — и механику (Гемин Родосский)[45].

9°. В античной математике, как уже было упомянуто в связи с пифагорейской классификацией наук, строго и последовательно различалось *число* как состоящее из неделимых единиц[46] (единица неделима, поскольку она — не число, а начало и основание числа, математическое воплощение Единого) и *величина*, беспредельно делимая. И если число в античности представляет собой форму, то величина — форму в соединении с материей. При этом число, согласно Аристотелю, можно сколь угодно увеличивать, но нельзя сколь угодно делить: неделимая единица — предел деления, и этим число отличается от величины, которая может быть сколь угодно делима, но не может быть беспредельно увеличиваема[47]. На различении числа и величины основываются и античная иерархия и классификация наук, а также строгое различение арифметики как науки о числах и геометрии как науки о геометрических величинах[48].

Мыслители Нового времени, в частности Декарт, склонны отождествлять число и величину, а также уравнивать два типа бесконечности — в малом (в смысле уменьшения или деления) и в большом (в смысле увеличения и прибавления). Отсюда стремление к соединению методов алгебры (арифметики) и геометрии, а также к разрушению иерархии наук, основанной на онтологическом и ценностном различии объектов, с которыми оперирует и которые рассматривает данная наука. Наконец, отождествление числа и величины является также одной из причин упомянутого уже сближения физики и математики и дает возможность исследовать физические объекты математическими методами, поскольку, очевидно, материальные изменчивые тела подменяются геометрическими величинами как представителями тел (при этом происходит упомянутая субстанциализация материи, в тело вносится начало неизменности, а в геометрическую фигуру — начало изменения и движения). Но коль скоро число понимается как величина, происходит как бы «поднятие» физического тела и «опускание» числа на уровень геометрической величины, так что число, геометрическая величина и тело оказываются онтологически сопоставимыми и сравнимыми.

Между тем Платон и Прокл[49] называют три несводимых друг к другу и иерархически выстроенных вида сущностей, познаваемых различными способностя-

ми: неделимые сущности (идеи, а также единицы), познаваемые умом или собственно мышлением (νόησις), промежуточные (математические объекты, главным образом геометрические), познаваемые рассудком (διάνοια), и делимые (чувственные и преходящие тела), познаваемые лишь мнением (δόξα). В науке же и метафизике Нового времени наблюдаются смешение и неразличение когнитивных способностей, так что и числа, и геометрические фигуры, и тела оказываются доступными и разуму, и рассудку, и воображению, и чувствам. Мыслители XVII в. вводят такой объект, который позволяет счислять и удобно оперировать с объектами науки (имеется в виду прежде всего математическо-физическая механика), но в котором есть нечто и от числа, и от геометрической величины, и от тела,— это бесконечно малая величина (у Ньютона и Лейбница). Для античной математики, как было сказано, число не может быть сколь угодно малым, оно есть ставшее, и предел его — единица; величина же может быть все меньшей и меньшей, будучи в становлении, но она никоим образом не есть ни ставшее, ни число, и, кроме того, число и величина познаются разными способностями души. Бесконечно малая величина новой науки странным образом соединяет в себе несоединимое: она и число, и величина, она и фиксированное, ставшее, и меньше любой сколь угодно малой величины, становящееся, она, будучи счисляемой и счисляющей, числом и величиной, доступна и рассудку, и воображению, и она же, будучи соединением вполне противоположных начал, становлением и ставшим, оказывается немыслимой и невообразимой. Так наука XVII столетия оперирует с объектами, онтологический статус которых совершенно не ясен для нее самой.

10°. В науке и метафизике Нового времени преобладает начало конструктивное, а не созерцательное, так что наука познает не то, что дано и существует само что сделано», что ею же выстраивается[50]. «Истинно то, что сделано», или verum factum,— основной принцип рациональности Нового времени. Поэтому и основной предмет рассмотрения — не сущее само по себе, а отношение, не субстанция, а функция. Эта познавательная установка очевидным образом связана с тем, что в качестве ведущей познавательной способности начинают почитать воображение, которое констатирует свой

предмет. Поскольку же воображение, или фантазия, в античности занимавшая промежуточное место между сферой рассудочного и чувственного, как бы вбирает в себя все прочие познавательные способности (разумную, рассудочную, чувственную), которые редуцируются к воображению, то и предмет научного познания, соотносившийся в античности с дискурсивной способностью души, рассудком, приобретает те же черты, что и предмет воображения.

Предмет познания, связанный с рассудком, может быть познан точно, в числе и мере, а связанный с воображением зависит от движения и материи или пространства: он порождается в стихии воображения так, как порождается и конструируется в смешанном телесно-интеллигибельном пространстве геометрическая фигура движением точки или линии (Ньютон, Барроу). Следует, однако, отметить, что конструирование это происходит при врожденном человеку и от его воли не зависящем естественном свете разума, позволяющем различать самоочевидные и простые истины[51]. При этом, коль скоро разум оказывается в Новое время сродни воображению, в сферу фантазии попадает и действие естественного света разума и врожденных идей. Но традиционно свет разума связывался со сферой божественного, поэтому в XVII в. постоянно предпринимаются попытки, с одной стороны, рассуждать о Боге так, как рассуждают о предметах науки, «геометрическим способом», прибегая к помощи воображения, а с другой — вводить теологические импликации в контекст научных теорий (Ньютон, Рафсон, Барроу, Г. Мор).

Таковы, как представляется, десять основополагающих принципов, или установок, новой метафизики и науки, нового способа организации мысли перед лицом мира, телесно воплощающего актуальную бесконечность. И только точность в мышлении может дать надежду на спасение перед разверзающейся бездной, на отыскание бессмертия в вечности и абсолютного нравственного закона в сумятице жизни и всеобщей войны всех против всех.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

[1] См.: **Sambursky S., Pines S.** The Concept of Time in Late Neoplatonism. Jerusalem, 1971; **Sorabji R.** Time, Creation and the Continuum. Ithaca, 1983; **Sorabji R.** Matter, Space and Motion. London, 1988.

[2] См.: **Ахундов М. Д.** Концепции пространства и времени: Итоги, эволюция, перспективы. М., 1982; **Бергсон А.** Длительность и одновременность: По поводу теории Эйнштейна. Пг., 1923; **Казарян В. П.** Понятие времени в структуре научного знания. М., 1980; **Минковский Г.** Пространство и время: Принципы относительности. М; Л., 1935. С. 181—183; **Молчанов Ю. Б.** Четыре концепции времени в современной физике. М., 1977; **Эйнштейн А.** О специальной и общей теории относительности. Пг., 1921; **Hawking S.** A Brief History of Time. Toronto e. a., 1988; **Wandschneider D.** Raum, Zeit, Relativität. Frankfurt, 1982.

[3] См.: **Молчанов В. И.** Время и сознание: Критика феноменологической философии. М., 1988; **Трубников Н. Н.** Время человеческого бытия. М., 1987.

[4] См.: **Гайденко П. П.** Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 225—262.

[5] **Лейбниц Г. В.** Соч.: В 4-х т. Т. 3. М., 1984. С. 276.

[6] **Творения** Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. I. Киев, 1914. С. 313.

Глава 1

[1] Биографию Декарта и критическое изложение его взглядов см.: **Асмус В. Ф.** Декарт. М., 1956; **Любимов Н. А.** Философия Декарта. Спб., 1886; **Cassirer E.** Descartes. P., 1944; **Cottingham J.** Descartes. Oxford, 1986; **Gueroult M.** Descartes selon l'ordre des raisons. T. 1—2. P., 1953; **Markie P. J.** Descartes' Gambit. Ithaca; London, 1986; **Pearl L.** Descartes. Boston, 1977; **Ree J.** Descartes. 1974; **Watson R. A.** The Breakdown of the Cartesian Metaphysics. Atlantic Highlands, 1987.

[2] **Декарт Р.** Избр. произв. М., 1950. С. 283. См. также с. 342, 372, 417.

[3] Чрезвычайно интересной и плодотворной представляется предпринятая В. Хесле при чтении лекций по метафизике Нового времени в мае-июне 1990 г. в Институте философии в Москве попытка интерпретировать картезианское положение «мыслю, следовательно существую» при помощи теории предельного

обоснования: cogito ergo sum — не логическая дедукция, а такое положение, истина которого следует из перформативной противоречивости его отрицаний.

[4] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 283. Ср. с. 439.

[5] Там же. С. 445.

[6] **Descartes R.** Lettres/Textes choisis par M. Alexandre. P., 1954. P. 185.

[7] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 283.

[8] Там же. С. 383.

[9] Однако в основе подобного утверждения лежит слишком сильное допущение: по Декарту, все, чем живет душа, должно достигать сознания и иметь возможность быть ясно и отчетливо различимым и постижимым. Именно опираясь на базисный принцип внутренней достоверности и отчетливости, философ отвергает в отличие, скажем, от Лейбница любые подсознательные и неосознаваемые душевные и мыслительные акты, поскольку же они ясно не познаются, то оказываются для Декарта не-сущими и принадлежащими к области пред-рассудков. Кроме того «я» для Декарта совершенно лишено тела и само по себе не имеет какого-либо наслоения негативности.

[10] См.: **Декарт Р.** Избр. произв. С. 431.

[11] Там же. С. 363.

[12] См.: **Descartes R.** Lettres. P. 108.

[13] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 475.

[14] **Гайденко П. П.** Декарт // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 143.

[15] Цит. по: **Ree J.** Descartes. P. 8.

Декарт различает три вида идей: полученные извне (ideae adventitiae), образованные в уме на основе полученных извне (ideae a me ipso factae) и врожденные идеи (ideae innatae). К последним относятся положения несомненно верные: из ничего ничего не возникает, если $a = b$ и $b = c$, то $a = c$ и др. Кроме того следует различать идеи адекватные и полные. Адекватные идеи охватывают все свойства, которые только могут быть у познаваемой вещи и в полной мере доступны лишь Богу. Человек же никогда не может знать, если только не имеет откровения, обладает ли он адекватной идеей или нет. Полная идея — такая, которая достаточна для разума, чтобы отождествлять и выделять вещь в качестве таковой и отличать ее от прочих вещей.

[16] См.: **Descartes R.** Lettres. P. 95.

[17] См.: **Декарт Р.** Избр. произв. С. 133.

[18] См.: **Умов Н. А.** Значение Декарта в истории физических наук // Сборник по философии естествознания. М., 1906; **Koyré A.** Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923.

[19] См.: **Декарт Р.** Геометрия. М.; Л., 1938. С. 270.

[20] Сам Декарт так определял отличие своей теории корпускул материи от атомизма Демокрита: 1) Декарт отрицает неделимость частиц материи, корпускул и тем самым отрицает атомы, неделимые; 2) Декарт отрицает пустоту; 3) Декарт не приписывает тяжести телам самим по себе, которая есть качество, зависящее от расположения тел, т. е. есть отношение; 4) Демокриту не удалось объяснить, каким образом все вещи возникли из столкновения атомов, а Декарту удалось (**Декарт Р.** Избр. произв. С. 538).

[21] См.: **Зубов В. П.** Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 225—245.

[22] См.: **Cartésianisme et augustinisme au XVII-ème siècle.** P., 1978; **Gilson E.** La liberté chez Descartes et la théologie. P., 1914.

[23] См. письмо Декарта к Кальвиусу от 14 ноября 1640 г. (см.: **Descartes R.** Lettres. P. 72). См. также: **Koyré A.** Descartes und die Scholastik. S. 59—95.

[24] См.: **Декарт Р.** Избр. произв. С. 121, 125.

[25] Там же. С. 431.

[26] См.: **Декарт Р.** Избр. произв. С. 286; **Descartes R.** Lettres. P. 100.

[27] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 461—462.

[28] См.: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987. С. 149.

[29] «...Я, строго говоря, только мыслящая вещь, то есть дух (ésprit), или душа, или разум (entendement), или ум (raison)» (**Декарт Р.** Избр. произв. С. 344). Для Декарта все это синонимы.

[30] См.: **Декарт Р.** Избр. произв. С. 440—443.

[31] Там же. С. 89.

[32] Там же.

[33] Там же. С. 272.

[34] Там же. С. 81—92.

[35] Там же. С. 93.

[36] См.: **Декарт Р.** Геометрия. С. 272—278.

[37] См. примечания и статью А. П. Юшкевича к книге **Р.** Декарта «Геометрия».

[38] См.: **Proclus de Lycie.** Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide. P., 1948. P. 29 sqq (далее: Proclus. In Eucl.).

[39] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 153.

[40] См.: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 184.

[41] Так, для античности арифметика, изучавшая числа, основывалась на разуме, а геометрия, изучавшая фигуры,— на воображении. Для Декарта математика основана главным образом на воображении, чем она отличается от метафизики, основанной, по-видимому, более на разуме (см.: **Descartes R.** Lettres. P. 58). Прокл строго различает арифметику и геометрию (см.: **Proclus.** In Eucl. P. 29—30), Декарт же не видит между ними принципиального различия.

[42] **Proclus.** In Eucl. P. 8 sqq, 42 sqq.

[43] **Декарт Р.** Геометрия. С. 29—30.

[44] Там же. С. 30.

[45] См.: **Descartes R.** Lettres. P. 43.

[46] См.: **Декарт Р.** Избр. произв. С. 504—505.

[47] Там же. С. 389.

[48] **Соловьев В. С.** Соч.: В 2-х т. Т. 2. М., 1988. С. 422.

[49] См.: **Декарт Р.** Избр. произв. С. 249.

[50] Там же. С. 438.

[51] Там же. С. 540.

[52] Там же. С. 193—196.

[53] Там же. С. 196.

[54] Там же. С. 448.

[55] Там же. С. 455.

[56] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 449. См. также: **Descartes R.** Lettres. P. 87—88. Декарт считает, что в нас есть некие первич-

ные, наиболее простые (врожденные) понятия, на основании которых мы формируем все наши знания. Таковые суть наиболее общие, относящиеся ко всему, что только мы в состоянии познать,— понятия бытия, числа, длительности и т. д.; относящиеся только к телу — понятие протяжения, за которым следуют понятия фигуры и движения; относящиеся только к душе — понятие мысли, в котором различаются восприятия и побуждения воли (см.: **Descartes R.** Lettres. P. 97). Остается, впрочем, не совсем ясным: если душа — мысль, то, коль скоро мысль всеобща, как соотносятся между собой индивидуальные души — так ли, как независимые субстанции, как части единой души или же как ее модусы?

[57] «...L'âme pense toujours» — «душа мыслит всегда» (**Descartes R.** Lettres. P. 91).

[58] См.: **Мамардашвили М. К.** Лекции о Декарте (рукопись).

[59] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 196.

[60] Там же. С. 146—152.

[61] Там же. С. 479.

[62] См.: **Платон.** Тимей. 52 а — с // Соч.: В 3-х т. Т. 3, ч. 1. М., 1971. Ср.: «Платон говорит в „Тимее", что материя и пространство — одно и то же, так как одно и то же восприемлющее и пространство» (**Аристотель.** Физика. 209b // Соч.: В 4-х т. Т. 3. М., 1981). См. также: **Schulz D.** Das Problem der Materie in Platos «Timaios». Bonn, 1966.

[63] **Декарт Р.** Космогония. М.; Л., 1934. С. 164.

[64] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 437. См. также: Там же. С. 179, 193, 476; **Descartes** R. Lettres. P. 177—178.

[65] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 437—438.

[66] Там же. С. 465—466.

[67] Там же. С. 469.

В письме к Мерсенну Декарт утверждает: «...Идея, которую мы имеем о теле или о материи в целом,— та же, что мы имеем и о пространстве, а именно, что это вещь, [измеримая] в длину, ширину и глубину...» (**Descartes R.** Lettres. P. 50).

[68] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 343—344.

[69] Там же. С. 350—351.

[70] Там же. С. 125—126.

[71] Там же. С. 127.

[72] Там же.

[73] Там же. С. 469.

[74] «Таким образом, первая неподвижная граница объемлющего [тела] — это и есть место» (**Аристотель.** Физика. 212 а).

[75] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 469.

[76] Там же. С. 470—471.

[77] Там же. С. 471.

[78] Там же.

[79] Там же. С. 471—472.

[80] Там же. С. 472.

[81] Там же.

[82] Там же. С. 338.

[83] Там же. С. 129.

[84] Мыслящий, согласно Декарту, постигает себя как вещь (res) самостоятельную, т. е. субстанцию, непротяженную и мыслящую, внешнее ему тело — как протяженное и немыслящее, и отсюда возникает понятие субстанции. Из последовательности

мыслей и наблюдения над тем, что мыслящий мыслит сейчас, т. е. существует теперь, а также мыслил, т. е. существовал прежде, возникают понятия числа и продолжительности (См.: **Декарт Р.** Избр. произв. С. 362).

[85] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 450.

[86] Там же. С. 129.

[87] Там же. С. 451.

[88] Время как число движения определял Стагирит (см.: **Аристотель.** Физика. 220 а).

[89] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 451.

[90] Там же. С. 362.

[91] См.: **Descartes R.** Correspondance avec Arnauld et Morus. P., 1953. P. 72—73.

[92] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 344.

[93] Там же. С. 367.

[94] Там же. С. 465.

[95] См.: **Sorabji R.** Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. Ithaca, 1983. P. 37—42, 60—62.

[96] **Декарт Р.** Избр. произв. С. 128.

[97] Там же. С. 366.

[98] Там же. С. 435.

[99] О жизни и основах учения Спинозы см.: **Беляев В. А.** Лейбниц и Спиноза. Спб., 1914; **Робинсон Л.** Метафизика Спинозы. Спб., 1913; **Соколов В. В.** Спиноза. М., 1973; **Фишер К.** История новой философии. Т. 2. Спб., 1906; **Allison H. E.** Benedict de Spinoza. An Introduction. New Haven, 1987; **Alquié F.** Le rationalisme de Spinoza. P., 1981; **Delahunty R. J.** Spinoza. L., 1985; **Gueroult M.** Spinoza. T. 1—2. P., 1968—1974; **Hampshire S.** Spinoza. Harmondsworth, 1951; **Scruton R.** Spinoza. Oxford; New York, 1986.

[100] См.: **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. М., 1926.

[101] **Спиноза Б.** Переписка. М., 1932. С. 51, 87, 164, 210, 227.

[102] **Спиноза Б.** Этика. М.; Л., 1932. С. 41.

[103] См.: **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. С. 14.

[104] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 75; **Он же.** Принципы философии Декарта. С. 94—95.

[105] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 25.

[106] Там же. С. 148, 190.

[107] Там же. С. 215—217.

[108] См.: **Спиноза Б.** Переписка. С. 129.

[109] **Спиноза Б.** Этика. С. 1.

[110] См.: **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. С. 14.

[111] Там же. С. 76.

[112] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 1 и след.; **Он же.** Переписка. С. 55, 76, 136.

[113] См.: **Спиноза Б.** Богословско-политический трактат. М., 1935. С. 227.

Ср.: **Спиноза Б.** Этика. С. 88—89. Отсюда, между прочим, вытекают законы сохранения энергии, количества движения и др., а также инерции.

[114] См.: **Спиноза Б.** Краткий трактат о Боге, человеке и его блаженстве. Л., 1929. С. 190.

[115] **Спиноза Б.** Этика. С. 88.

[116] «Вещь», как у Декарта,— res, т. е. не только физическое

тело, но и всякая ограниченная тварная сущность, в том числе и человеческая душа.

[117] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 1—36; **Он же.** Переписка. С. 140—142, 229; **Он же.** Краткий трактат... С. 4 и след.

[118] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 30.

[119] См.: **Спиноза Б.** Переписка. С. 179.

[120] Там же. С. 143, 173. «Лишенность» — аристотелевский термин (см.: **Аристотель.** Физика. 192 а, 193 b), однако сам Стагирит никогда не рассматривал ограничение, предел как лишенность совершенства, но напротив — как его начало, как источник познания и бытия.

[121] **Спиноза Б.** Переписка. С. 54.

[122] **Спиноза Б.** Этика. С. 2; **Он же.** Краткий трактат... С. 139. Несмотря на последовательную борьбу со схоластизированным аристотелизмом, большинство мыслителей XVII в. придерживались именно этого, аристотелевского, понимания истины (ср.: **Аристотель.** Метафизика. 1051 b // Соч.: В 4-х т. Т. 1. М., 1975; **Он же.** Об истолковании. 16 а // Там же. Т. 2. М., 1978).

[123] **Спиноза Б.** Переписка. С. 221; **Он же.** Краткий трактат... С. 140.

[124] **Спиноза Б.** Краткий трактат... С. 181—182.

[125] См.: **Спиноза Б.** Богословско-политический трактат. С. 10, 14, 18 и др.; **Он же.** Переписка. С. 53, 165.

[126] См.: **Спиноза Б.** Переписка. С. 88, 186.

[127] См.: **Спиноза Б.** Краткий трактат... С. 73—75.

[128] Ср.: **Аристотель.** Метафизика. 983 а, 1072 b; **Он же.** Физика. 194 b и след.

[129] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 2, 16, 18, 21, 30 и след., 141; **Он же.** Принципы философии Декарта. С. 14.

[130] См.: **Спиноза Б.** Краткий трактат... С. 60, 66; **Он же.** Переписка. С. 215.

[131] **Спиноза Б.** Краткий трактат... С. 74. Спиноза ссылается на часто цитируемые в XVII в. в связи с обсуждением вопроса о природе протяжения и его отношения к Творцу слова апостола Павла о том, что «мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 28).

[132] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 140, 145; **Он же.** Краткий трактат... С. 63.

[133] **Спиноза Б.** Богословско-политический трактат. С. 227.

[134] См.: **Спиноза Б.** Переписка. С. 215. О термине «природа» см.: **Ахутин А. В.** Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988.

[135] См.: **Спиноза Б.** Краткий трактат... С. 93—95; **Он же.** Переписка. С. 70, 136.

[136] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 14; **Он же.** Переписка. С. 76, 147; **Он же.** Богословско-политический трактат. С. 29, 31. Спиноза полагает, что пророческое, откровенное знание основано на воображении и потому стоит ниже научного и философского знания, основанного на мышлении.

[137] См.: **Спиноза Б.** Краткий трактат... С. 63.

[138] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 54—55, 67—68.

[139] Ср. теорию познания Н. Мальбранша.

[140] **Спиноза Б.** Переписка. С. 77, 282.

Рассудочные понятия суть вспомогательные абстрактные понятия для обозначения и постижения тех сущностей, которые

конечный человеческий рассудок не может охватить в их бесконечном разнообразии и потому выделяет лишь некий признак единства. Таковы общие понятия: «универсалии», «роды», «виды», «человек», «воля», а также «время», «мера», «число», «геометрическая фигура» и др.

[141] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 219.

[142] Бесконечное и неопределенное, различаемые Декартом, для Спинозы одно и то же (см.: **Спиноза Б.** Переписка. С. 79).

[143] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 11.

[144] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 7, 38—39; **Он же.** Краткий трактат... С. 65; **Он же.** Переписка. С. 143.

[145] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 84.

[146] Там же. С. 39.

[147] См.: **Bayle P.** Dictionnaire historique et critique. P., 1974. P. 203—205.

[148] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 10.

[149] «*Тело человеческое* слагается из очень многих индивидуумов [атомов] (различной природы), из которых каждый весьма сложен» (**Спиноза Б.** Этика. С. 52).

[150] **Спиноза Б.** Краткий трактат... С. 57—60.

[151] См.: **Спиноза Б.** Переписка. С. 227.

[152] **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. С. 33.

[153] **Спиноза Б.** Переписка. С. 144.

[154] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 13—15; **Он же.** Принципы философии Декарта. С. 38.

[155] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 11—15; **Он же.** Переписка. С. 55.

[156] См.: **Спиноза Б.** Богословско-политический трактат. С. 97; **Он же.** Переписка. С. 215.

[157] **Спиноза Б.** Переписка. С. 229.

[158] См.: **Спиноза Б.** Переписка. Прим. С. 229.

[159] **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. С. 15.

[160] **Спиноза Б.** Этика. С. 37.

[161] См.: **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. С. 37; **Он же.** Переписка. С. 88.

[162] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 48—49.

[163] Там же. С. 143.

[164] Там же. С. 1.

[165] Там же. С. 46—47, 56—57.

[166] Там же. С. 216.

[167] Там же. С. 210.

[168] «Воображение есть идея, через которую душа созерцает какую-либо вещь как находящуюся налицо» (**Спиноза Б.** Этика. С. 216). Таким образом, воображение есть *идея*, но при этом и *аффект*. Под идеей Спиноза разумеет «понятие, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая» (Там же, С. 87). Однако в античном платонизме идея никогда не могла бы быть отождествлена с аффектом, ибо идея — чисто актуальная бытийная энергийная форма, а потенциальность, или возможность, в ноэтическом космосе может присутствовать только в виде *множественности*, поскольку идей актуально бесконечное множество.

[169] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 61—62, 142.

[170] Там же. С. 211 и след.

[171] См.: **Alexander S.** Spinoza and Time. L., 1927; **Kopper J.** Eine Bemerkung zur Bedeutung von Ewigkeit und Dauer in Spinozas Ethik // Zeitschrift für Philosoplischer Forschung. 1985. Bd. 43, H. 3. S. 432—448.

[172] **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. С. 78.
[173] **Спиноза Б.** Этика. С. 2.
[174] См.: **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. С. 76—77, 88—89.
[175] См.: **Спиноза Б.** Переписка. С. 76.
[176] Там же.
[177] **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. С. 72.
[178] См.: **Спиноза Б.** Переписка. С. 78—79.
[179] См.: **Спиноза Б.** Принципы философии Декарта. С. 88.
[180] См.: **Спиноза Б.** Этика. С. 148—149, 182; **Он же.** Переписка. С. 77—78.
[181] См.: **Lichtenstein A.** Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist. Cambridge (Mass.), 1962.
[182] См.: **Baker J. T.** An Historical and Critical Examination of English Space and Time Theories from Henry More to Bishop Berkley. Bronxville, 1930. P. 15—16; **More H.** Philosophical Writings. N. Y., 1969. P. 282.
[183] См.: **Gabbey A.** Philosophia Cartesiana Triumphata: Henry More, 1646—1671 // Problems in Cartesianism/Ed. by T. M. Lennon e. a. Montreal, 1982. P. 171—250; **Webster C.** Henry More and Descartes: Some New Sources // The British Journal for the History of Science. 1969. V. 16. P. 359—377.
[184] Цит. по: **Webster C.** Henry More and Descartes... P. 376.
[185] См.: **Никулин Д. В.** Спор о природе протяжения: Генри Мор и Рене Декарт // Вопросы истории естествознания и техники. 1989. № 4.
[186] **Descartes R.** Correspondance avec Arnauld et Morus. P., 1953. P. 96—99.
[187] **More H.** Philosophical Writings. P. 263.
[188] Ibid. P. 263.
[189] Ibid. P. 262.
[190] **Descartes R.** Correspondance... P. 98—99.
[191] Ibid. P. 98—99.
[192] Ibid. P. 100—101.
[193] Ibid.
[194] Ibid. P. 112—113.
[195] Ibid. P. 158—159.
[196] Ibid. P. 132—133.

[197] Сопротивление — resistantia или ἀντιτυπία. Термин «антитипия» использует также Лейбниц для характеристики свойства непроницаемости тела, вероятно, заимствуя это понятие, равно как и понятие монады, у близкого друга Мора — Ф. М. ван Гельмонта, с которым Лейбниц в 1696 г. состоял в переписке (см.: **Popkin R.** The Third Force in the 17-th Century // The Prism of Science. New York; Dordrecht, 1986. P. 42). Возможно также, что «монада» Лейбница — от Анны Конвей, друга Мора и ван Гельмонта-младшего, незаурядного метафизика; труды ее, однако, до сих пор мало известны.
[198] **Descartes R.** Correspondance... P. 112—113.
[199] См.: **Декарт Р.** Избр. произв. С. 437—438.
[200] **Descartes R.** Correspondance... P. 130—131.
[201] Декарт в своих произведениях неоднократно подчеркивает, что чувственно воспринимаемые качества тел заключаются в движении частиц, т. е. *качество есть отношение*.
[202] **Descartes R.** Correspondance... P. 128—129.

[203] Ibid. P. 138—141.
[204] Ibid. P. 132—133.
[205] Ibid. P. 160—161.
[206] Ibid.
[207] Ibid. P. 136—137.
[208] Ibid. P. 140—141.
[209] Ibid. P. 132—133.
[210] Ibid.
[211] Ibid. P. 184—185.
[212] Ibid. P. 132—135.
[213] Ibid. P. 160—161.
[214] **More H.** Philosophical Writings. P. 261.
[215] См.: **Koyré A.** Du monde clos a l'univers infini. P., 1962. P. 268.
[216] **Descartes R.** Correspondance... P. 132—133.
[217] См.: **More H.** Philosophical Writings. P. 265—266.
[218] Оно нематериально, «поскольку проникает материю», и кроме того «отлично от материи в силу своей бесконечности» (см.: **More H.** Philosophical Writings. P. 262).
[219] Цит. по: **Jammer M.** Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics. Cambridge (Mass.), 1954. P. 45.
[220] Цит. по: **Jammer M.** Concepts of Space... P. 45.
[221] Цит. по: **Wolf A.** A History of Science, Technology and Philosophy in the 16-th and 17-th Centuries. V. 2. N. Y., 1959. P. 666.
[222] **More H.** Philosophical Writings. P. 147.
[223] **Descartes R.** Correspondance... P. 186—187.
[224] См.: **Burtt E. A.** The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. L., 1925. P. 152.
[225] Цит. по: **Jammer M.** Concepts of Space... P. 28.
[226] См.: **Jammer M.** Concepts of Space... P. 28; **Lichtenstein A.** Henry More... P. 170.
[227] **Соловьев В. С.** Каббала // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 26. Спб., 1894. С. 783.
[228] См.: **Jammer M.** Concepts of Space... P. 39.
[229] **Lichtenstein A.** Henry More... P. 170.
[230] Цит. по: **Hoyles J.** The Waning of the Renaissance 1640—1740: Studies in the Thought and Poetry of Henry More, John Norris and Isaac Watts. The Hague, 1971. P. 17.
[231] Ibid. P. 355.
[232] См.: **Baker J. T.** Historical and Critical Examination... P. 19—20.

Глава 2

[1] О биографии Барроу и чрезвычайно поучительных обстоятельствах его жизни см.: **Hutin S.** Henry More: Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge. Hildesheim, 1966. P. 21; **More L. T.** Isaac Newton: A Biography. London; New York, 1934. P. 55; **Osmond P. H.** Isaac Barrow: His Life and Times. L., 1944; **Whiteside D. T.** Barrow // Dictionary of Scientific Biographies. V. 1. N. Y., 1970. P. 473—476; **Wolf A.** A History of Science, Technology and Philosophy. V. 1. N. Y., 1959. P. 666—667.
[2] См.: **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae et Lectiones Geometricae: 2 vs. in 1 v./Ed. W. Whewell.

Hildesheim; New York, 1973. В «Математических лекциях» Барроу специально рассматривает проблему пространства, в «Геометрических лекциях» — проблему времени.

[3] См.: **Кэргон Р.** Ньютон, Барроу и гипотетическая физика // Физика на рубеже XVII—XVIII вв. М., 1974. С. 31; **Burtt E. A.** The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay. L., 1925. P. 144; **Strong E. W.** Barrow and Newton // Journal of the History of Philosophy. 1970. N 2. P. 155—156; **Whiteside D. T.** Barrow. P. 475—476.

[4] **Newton I.** De gravitatione et aequipondio fluidorum // Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton/Ed. A. Rupert and M. Boas Hall. Cambridge, 1962. P. 75—156.

[5] **Wolf A.** A History of Science, Technology and Philosophy in the 16-th and 17-th Centuries. V. II. N. Y., 1959. P. 668.

[6] Цит. по: **Burtt E. A.** The Metaphysical Foundations... P. 117. Ср. аналогичный аргумент Г. Мора.

[7] К тому же основанию возводил геометрию и И. Ньютон. Интересно, что в одном из поздних своих писем он признавался: возможно, посещение лекций Барроу «могло побудить меня рассматривать порождение фигур при помощи движения, хотя я не помню сейчас этого [наверняка]» (цит. по: **Whiteside D. T.** Barrow. P. 475).

[8] См.: **Strong E. W.** Barrow and Newton. P. 156—157; **Webster C.** Henry More and Descartes: Some New Sources // The British Journal for the History of Science. 1969. N 16.

[9] **Barrow I.** Cartesiana hypothesis de Materia et Motu haud satisfacit praecipuis Naturae Phaenomenis // Theological Works. V. IX. Cambridge, 1859. P. 79 sqq.

[10] См.: **Osmond P. H.** Isaac Barrow. P. 30—32.

[11] То же говорит Декарт в XIV Правиле: «...Никакие вещи не могут быть приведены к этому равенству (между искомым и известным, в чем, по Декарту, и состоит отыскание истины.— *Д. И.*), кроме тех, которые содержат в себе понятие о большем и меньшем... все эти вещи должны быть отнесены к области величин...» (**Декарт Р.** Избр. произв. М., 1950. С. 145).

[12] Надо отметить некоторую двойственность позиции Барроу: с одной стороны, совершенная окружность или прямая существуют лишь в идеальном геометрическом пространстве, а в телах они искажаются, с другой — о вещах мира, об их движении может быть получено совершенно точное знание путем измерения числом. Обе эти тенденции оказываются возможными, очевидно, потому, что Барроу, как и Декарт, неявно подразумевает, что пространство геометрии и пространство мира — одно и тоже. Пространственное же как имеющее протяжение и части доступно воображению; воображение через геометрию вторгается в мир чистых ноэтических сущностей, которые понимаются в таком случае уже как наглядно представимые.

[13] См.: **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 66 sqq.

[14] Замечательно, что подобные же мысли высказывались Проклом в его комментарии к «Началам» Евклида (см.: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1980. С. 190—194).

[15] См.: **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 149—165. См.также: **Burtt E. A.** The Metaphysical Foundations... P. 146—148; **Baker J. T.** An Historical and Cri-

tical Examination of English Space and Time Theories from Henry More to Bishop Berkley. Bronxville, 1930. P. 14—16; **Strong E. W.** Barrow and Newton. P. 158—164.

[16] См.: Barrow I. The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 149—150.

[17] Ibid.

[18] Ibid.

[19] См.: **Аристотель.** Физика. 210 b. // Соч.: В 4-х т. Т. 3. М., 1981.

[20] См.: **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 150—153. См. также: **Strong E. W.** Barrow and Newton. P. 159—160.

[21] См.: **Аристотель.** Физика. 212a.

[22] См.: **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 152—153.

[23] Ibid. P. 167—168.

[24] Ibid. P. 153.

[25] Ibid. P. 154—155.

[26] В отличие от аристотелевского конечного замкнутого мира, который не находится в пространстве: у космоса нет места, поскольку для него нет внешнего объемлющего.

[27] См.: **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 154.

[28] «...Spatium nihil est aliud quam pura puta potentia, mera capacitas, ponibilitas, aut... interponibilitas magnitudinis alicujus» (Ibid. P. 158).

[29] Ibid. P. 159.

[30] Ibid. P. 159—161.

[31] Ср.: Baker **J. T.** An Historical and Critical Examination... P. 15.

[32] **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 162—163.

[33] Свойство непроницаемости тела, на которое указывают или которое имеют в виду почти все мыслители XVII в., предполагает также способность души к рефлексии или возможность обращенности на себя, поскольку непроницаемость и рефлексия находятся в отношении взаимной дополнительности. Вспомним соответствующие высказывания Декарта или Мора, а также слова Прокла о том, что лишь чисто духовное способно «возвращаться к себе» (**Прокл.** Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. С. 65).

[34] См.: **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 164.

[35] Ibid. P. 183—184.

[36] Из рассуждений Барроу следует, что потенцию он понимает как бесконечную и логически первичную и ценностно высшую по отношению к актуальности и осуществленности, которая конечна. Впрочем, актуально бесконечен для Барроу один только Бог, в котором снимается различие между потенцией и актом, а пространство бесконечно лишь потенциально. При этом неявно задается и определенная структура гносеологических способностей: чувственные способности, имеющие дело с величиной телесной, ограниченной; воображение, имеющее дело с пространством, потенциально бесконечным; разум, причастный через врожденные идеи и естественный свет Богу, бесконечности актуальной.

[37] **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 186.

[38] См.: **Guerlac H.** Essays and Papers in the History of Modern Science. Baltimore; London, 1977. P. 197.

[39] **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 186.

[40] Ibid. P. 165.

[41] См.: **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Geometricae. P. 159 sqq. См. также: **Dugas R.** De Descartes à Newton par l'école anglaise. P., 152. P. 17—18.

[42] **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Geometricae. P. 160.

[43] Res — имеются в виду нетелесные сущности, а также их Творец.

[44] **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Geometricae. P. 161.

[45] **Baker J. T.** An Historical and Critical Examination... P. 16.

[46] «... Aequo tenore tempus labitur» (**Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Geometricae. P. 161).

[47] Речь идет о «раньше», «позже», «одновременно» во времени. Характерно, что Барроу называет их *величинами*, что означает: они непрерывны и бесконечно делимы, т. е. не составляют неделимых моментов во времени.

[48] Будучи притом возможностью, что можно понять, лишь имея в виду бесконечную возможность делимости тела.

[49] **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Geometricae. P. 162.

[50] Ibid. P. 165.

[51] Ibid. P. 166.

[52] Ibid. P. 167.

[53] Ibid. P. 168—169.

[54] См.: **Burtt E. A.** The Metaphysical Foundations... P. 154.

[55] См.: **Bowle J.** Hobbes and His Critics. L., 1951. P. 42—43, 187, 194. Главным образом Гоббса обвиняли в атеизме. Мор написал свое сочинение «Противоядие от атеизма» именно как опровержение учения Гоббса. Барроу, исследуя проблему пространства, также критиковал Гоббса.

[56] Ср.: **Boutroux E.** La philosophie allemande au XVIII-e siècle. P., 1948. P. 30—33.

[57] Гоббс Т. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1964. С. 135. См. также: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury/Ed. W. Molesworth. V. I. L., 1939. P. 122.

[58] **Гоббс Т.** Соч.: В 2-х т. Т. 2, М., 1965. С. 64.

[59] Там же. С. 72—73.

[60] Там же. С. 50. «Образ» (fantasma) — также и «призрак». См. греч. φάντασμα — видение, призрак, отражение; от глагола φαντάζομαι — проявляться, уподобляться, казаться.

[61] См.: **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 126; The English Works of Thomas Hobbes... V. I. P. 91. В отличие от кембриджских платоников, для которых предмет есть образ идеи, Гоббс, напротив, считает, что идея есть образ «реально существующей» вещи.

[62] См.: **Гоббс Т.** Соч. Т. 2. С. 53.

[63] Там же. С. 54.

[64] Там же. С. 63, 126.

[65] Там же. С. 76.

[66] Там же. С. 71.
[67] Там же. С. 80, 97.
[68] Там же. С. 113—114.
[69] Там же. С. 69.
[70] Не случайно ту часть «Основ философии», где рассматриваются логика, первая философия, а также пространство и время и законы движения, Гоббс назвал «De corpore» — «О теле».
[71] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 126. См. также: **The English Works** of Thomas Hobbes... V. I. P. 93.
[72] **Гоббс Т.** Т. 1. С. 127. Ср. также: «Phantasma rei existentis quatenus existentis» (**The English Works** of Thomas Hobbes... V. I. P. 94). По словам исследователя трудов Гоббса Ф. Брандта, в более ранний период, еще до написания работы «О теле», в частности в 1646 г., Гоббс, критикуя Декарта, высказывался, в пользу существования вакуума и объективного пространства (см.: **Brandt F.** Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature. Copenhagen, 1928. P. 253), однако в данном случае это не имеет существенного значения, поскольку кембриджские платоники критиковали именно то учение, которое изложено в трактате «О теле».
[73] Совершенно тот же вывод, как мы помним, следовал из учения о пространстве Барроу, хотя на совершенно иных основаниях.
[74] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 127. См. также: **The English Works** of Thomas Hobbes... V. I. P. 94.
[75] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 136. Ср.: **Аристотель.** Метафизика. 1025а // Соч.: В 4-х т. Т. 1. М., 1976.
[76] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 135.
[77] Там же. С. 135.
[78] Там же. С. 137. См. также: **The English Works** of Thomas Hobbes... V. I. P. 105
[79] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 137. Возможно, была еще одна причина для разделения пространства на воображаемое и реальное. Это — полемика с Декартом, отрицание Гоббсом в период написания трактата «О теле» пространства как самостоятельного сущего. В неявном виде эта полемика присутствует во многих местах упомянутой работы (см.: **Herbert G. H.** Hobbes's Phenomenology of Space // Journal of the History of Ideas. 1987. N 4. P. 711).
[80] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 137.
[81] Там же. Это определение коренным образом отличается от аристотелевского определения (к которому явно тяготел Барроу, описывавший геометрическую фигуру через ее поверхность, безотносительно к ее «внутреннему содержанию», поскольку оно для Барроу, как и для Ньютона, явно совпадает с «внешним определением», т. е. с самой геометрической фигурой): «Место есть первая неподвижная граница объемлющего [тела]» (**Аристотель.** Физика. 212а). Это понятно: для Аристотеля место является как бы формой движущегося тела, для Гоббса же нет никакой формы, которая могла бы быть самостоятельной и самосущей.
[82] См.: **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 139.
[83] Там же. С. 137—138.
[84] **Barrow I.** The Mathematical Works: Lectiones Mathematicae. P. 161.
[85] **Ibid.**

[86] Ibid.

[87] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 127—128. См. также: **The English** Works of Thomas Hobbes... V. I. P. 94.

[88] **Гоббс Т.** Соч. Т. 2. С. 64.

[89] Там же. Т. 1. С. 132.

[90] Там же. С. 132—133.

[91] Там же. С. 133.

[92] Таким образом, пространство и тело суть величины: они не могут быть бесконечными, но бесконечно делимы в отличие от числа — неделимого, но могущего бесконечно увеличиваться.

[93] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 128.

[94] Там же. С. 141.

[95] Там же. С. 204.

[96] «Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» (**Аристотель.** Физика. 219b).

[97] «...Время есть мера движения и покоя» (**Аристотель.** Физика. 221b).

[98] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 127—128.

[99] Аристотель в «Физике» (203a) сообщает, что Платон строго различал две бесконечности: в смысле увеличения и в смысле деления, в «большом» и «малом».

[100] **Аристотель.** Метафизика. 1085b. Ср.: **Он же.** Физика. 207b.

[101] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 130.

[102] **Аристотель.** Физика. 219a.

[103] «...Ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν» (**Аристотель.** Физика. 219b). Несвойственную числу двойственность представленности во времени начал и числа, и величины как раз и подчеркивает философ, когда говорит, что «время есть мера (μέτρον) движения и покоя» (**Аристотель.** Физика. 221b).

[104] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 128.

[105] **Аристотель.** Физика. 223b.

[106] Цит. по: **Зубов В. П.** Пространство и время у парижских номиналистов XIV в. // Из истории французской науки. М., 1960. С. 30.

[107] Платон описывает созданное демиургом время как «некое движущееся подобие вечности» (**Платон.** Тимей. 37c // Соч.: В 3-х т. Т. 3, ч. 1. М., 1971). «...Устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем. ...Ведь мы говорим об этой сущности (времени.— *Д. Н.*), что она „была“, „есть“ и „будет“, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только „есть“, между тем как „было“ и „будет“ приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения» (Там же. 37c — 38e).

[108] См.: **Descartes R.** Correspondance avec Arnauld et Morus. P., 1953. P. 141.

[109] «Существующее всегда» принципиально отлично от «вечного» как потенциально бесконечное от актуально бесконечного (см.: **Гайденко П. П.** Понятие времени в античной философии //

Культура и искусство античного мира. М., 1980. С. 315). Как известно, Платон считал, что время было создано демиургом, Аристотель — что оно существовало всегда. Симпликий в комментарии к «Физике» Аристотеля, стремясь примирить учения двух философов, так согласует неизбывность времени с его сотворенностью (в XIII в. это же рассуждение воспроизводят Альберт Великий и Фома Аквинский): время действительно сотворено и в этом смысле имеет начало, но оно было сотворено вместе с космосом и в этом смысле не имеет начала *во времени* и потому существовало всегда, ибо «всегда» есть неограниченное время (см.: **Whittaker Th.** The Neoplatonists: A Study in the History of Hellenism. Cambridge, 1928. P. 183).

110 «...Интуиция времени есть интуиция связи» (**Трубецкой Е. Н.** Смысл жизни // Вопр. философии и психологии. 1918. Кн. 141—142. С. 10).

111 **Аристотель.** Физика. 219 а.

112 Там же. 220 b.

113 Там же. 223 b.

114 Там же. 220 а 4—5. См. также: **Dubois J. M.** Le temps et l'instant selon Aristote. P., 1967.

115 **Аристотель.** Физика. 220 а. «Время же, по всей видимости, не слагается из „теперь"» (Там же. 218 а).

116 **Аристотель.** Физика. 219 b.

117 «τελευτὴ καὶ ἀρχὴ χρόνου» (**Аристотель.** Физика. 221 а).

118 **Аристотель.** Физика. 220 а.

119 Там же. 219 а.

120 Там же. 220 а.

121 См.: **Аристотель.** Метафизика. 1022 а.

122 «...„Теперь" разделяет в возможности» (**Аристотель.** Физика. 222 а).

123 Представление об абсолютном онтологическом превосходстве определенного, предела над беспредельным, бесформенным, меры над безразмерным — одна из основных черт античной философской традиции, отличающая ее от традиции Нового времени.

124 См.: **Аристотель.** Физика. 220 а.

125 Там же.

126 Там же. 222 а и след.

127 Там же. 218 а и след.

128 Тождественную инаковость «теперь» очень хорошо передает сама графема: νῦν. Будучи почти идеально уравновешенной, состоя из трех почти равных графических элементов с выделенной серединой, она тем не менее постоянно вытягивается из тождественности напряжением дуги облегченного ударения. В целом слово имеет символический характер.

129 См.: Аристотель. Физика. 219 b и след.

130 Там же. 220 а и след.

131 Там же. 222 а и след.

132 Время, по Аристотелю, «или совсем не существует или едва [существует]», и само существование его какое-то «несовершенное и затемненное» (**Аристотель.** Физика. 217 b).

133 **Аристотель.** Физика. 222 b.

134 Ἔκστασις — столь же парадоксально, как и «состояние движения» науки XVII в., status movendi — букв. «стояние движения».

[135] «...τὸ δ'ἐξαίφνης τὸ ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκσταν» (**Аристотель.** Физика. 222 b).

[136] **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки... С. 220.

[137] **Аристотель.** Физика. 219 b.

[138] Там же. 222 b. Поэтому круг для античных мыслителей и есть совершенный образ времени, движущегося вместе со «всегда»— сущим космосом (ср.: **Платон.** Тимей. 37 с — 39 е). Философы же нового времени, утеряв представление о моменте «теперь», пришли к разорванному, разомкнутому в бесконечность времени, усвоив в качестве его образа прямую.

[139] См.: **Thomas Aquinas.** In octo libros De physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria. Taurini, 1953 (далее: **Th.** Aquinas. In Phys.).

[140] См.: **Gilson E.** History of Christian Plilosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955. P. 278.

[141] См.: Th. Aquinas. In Phys. § 584.

[142] Ibid. § 583—586.

[143] Ibid. § 591.

[144] Ibid. § 617.

[145] Ibid. § 590, 613.

[146] Ibid. § 591.

[147] Ibid. § 592.

[148] Ibid. § 585.

[149] Ibid. § 591.

[150] См.: **Аристотель.** Физика. 206 а.

[151] Там же. 207 а.

[152] См.: **Gilson E.** History of Christian Philosophy... P. 279—283.

[153] См.: **Th. Aquinas.** Summa theologiae. 1, q. 10. a 3. Taurini, 1948.

[154] См.: **Th. Aquinas.** In Phys. § 585.

[155] Фома приводит три различных доказательства (**Th. Aquinas.** Summa theol. 1, q. 9, a 1) в подтверждение неизменности Бога. О божественной неизменности говорят и Платон, и Августин, и Ансельм. В схоластической традиции это, конечно, один из основных тезисов.

[156] См.: **Galpérine M.-C.** Le temps intégral selon Damascius // Les études philosophiques. 1980. N 3. P. 325—341; **Hoffmann Ph.** Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: Trois originalités d'une doctrine du temps // Ibid. P. 307—323; **Sambursky S.** Der Begriff der Zeit im Späten Neuplatonismus // Die Philosophie des Neuplatonismus. Darmstadt, 1977. S. 475—495.

[157] См.: **Sorabji R.** Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and in the Early Middle Ages. Ithaca, 1983. P. 60—62.

[157] **Th. Aquinas.** In Phys. § 587.

[159] Как вечность полностью не доступна человеку, существу временному, так и Бог, как заметил doctor universalis, есть существо бесконечное и потому непонятное человеку, хотя вовсе не являющееся непознаваемым.

[160] Ср.: **Leftow B.** Aquinas on Time and Eternity // American Catholic Philosophical Quarterly. 1990. N 3.

[161] «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога» (Ин. 17 : 3).

[162] Deus est sphaera, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.

[163] Паскаль, который также рассматривает вечность как бесконечно продолжающуюся длительность, говорит тем не менее, что из-за утраты «теперь» мы никогда не ограничиваемся настоящим, но постоянно устремлены к будущему и оттого никогда не живем, но всегда только надеемся жить (см.: **Паскаль Б.** Мысли о религии. М., 1902. С. 38).

[164] **Гоббс Т.** Соч. Т. 2. С. 80.

[165] Там же. Т. 1. С. 205; The English Works of Thomas Hobbes... V. I. P. 413.

[166] **Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 173.

[167] См.: **Никулин Д. В.** Понятие «теперь» в метафизике античности, средневековья и Нового времени // Время, истина, субстанция: От античной рациональности к средневековой. М., 1991. С. 18—31.

[168] Так, Гоббс пишет: «Хотя не существует тела, которое не обладало бы какой-нибудь величиной, все же при движении тела можно абстрагироваться от его величины и обращать внимание лишь на пройденный путь. Этот путь называется *линией* или простым *измерением*, пространство, пройденное телом, именуется *длиной*, а само тело — точкой...» (**Гоббс Т.** Соч. Т. 1. С. 142).

[169] У Гоббса же читаем: «Раз тело находится в движении, оно будет двигаться (если что-нибудь не помешает этому) вечно, и, что бы ни препятствовало этому движению, оно прекратит его не мгновенно, а лишь в определенный промежуток времени и постепенно» (**Гоббс Т.** Соч. Т. 2. С. 53). Представление о бесконечном инерционном прямолинейном движении разделяют и Декарт, и Ньютон, и Галилей.

Глава 3

[1] См.: **Bloch O. R.** La philosophie de Gassendi: Nominalisme, matérialisme et métaphysique. La Haye, 1971; **Brundell B.** Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy. Dordrecht etc., 1987; **Rochot B.** Pierre Gassendi, 1592—1655, sa vie et son oeuvre. P., 1955.

[2] См.: **Гассенди П.** Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1966. С. 116—117.

[3] Там же. С. 139—141.

[4] Этим взгляды Гассенди, несмотря на явную номиналистскую тенденцию, отличаются от воззрений Гоббса (с которым Гассенди познакомился во время своей поездки в Бельгию и Голландию). Для последнего тело — единственно сущее, а пространство мнимо и есть фантом, образ.

[5] **Гассенди П.** Соч. Т. 1. С. 141.

[6] Там же. С. 151.

[7] Там же. С. 183.

[8] Там же. Т. 1. С. 148; Т. 2. М., 1968. С. 481. Наряду с душой, составленной из тончайших атомов (Там же. Т. 1. С. 230), философ вынужден постулировать и существование бессмертной нетелесной части души, что, однако, никак не может быть обосновано в рамках его системы.

[9] См.: **Гассенди П.** Соч. Т. 2. С. 410.

[10] **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987. С. 210.
[11] Там же. С. 209.
[12] **Гассенди П.** Соч. Т. 1. С. 169.
[13] Союз «или» в данном случае имеет соединительное значение, а не разделительное: sive, а не aut.
[14] **Гассенди П.** Соч. Т. 1. С. 180—181. Выделено мною.

[15] Цит. по: **Koyré A.** Études newtoniennes. P., 1968. P. 148. Тот же самый ход проделывает и Паскаль, который в письме к Лепайеру от 1648 г. пишет: «Ни субстанция, ни акциденция. Это истинно, ибо под словом „субстанция" разумеют либо тело, либо дух. Но в этом смысле пространство не будет ни субстанцией, ни акциденцией, но — пространством, так же как в том же самом смысле время не является ни субстанцией, ни акциденцией, но — временем, потому что для того, чтобы быть, нет необходимости быть субстанцией или акциденцией» (Ibid. P. 148).
[16] «...Sunt enim omnium Substantiarum, Accidentarumque, Locus et Tempus» (цит. по: **Koyré A.** Études newtoniennes. P. 148).
[17] Термин предложен А. Л. Доброхотовым.
[18] Поэтому вполне можно согласиться с тем, что «все явления природы, по Гассенди, совершаются в пространстве и времени. Они суть „вещи в своем роде", характеризуются отсутствием положительных атрибутов. Как пространство, так и время могут быть измерены только в связи с телами: первое измеряется объемом, второе — движением тел» (**Радлов Э.** Гассенди // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 15. Спб., 1892. С. 168). Заметим, что разведение субстанции и пространства не повлекло обожествления последнего, поскольку Бог вообще оказывается лишним в мире Гассенди. Французский философ выступает и против каких бы то ни было герметических реминисценций, написав в 1631 г. сочинение против английского каббалиста и розенкрейцера Р. Флудда (1574—1637).
[19] См.: **Гассенди П.** Соч. Т. 2. С. 106.
[20] В качестве одной из возможных схем осмысления этой системы приводится следующая, весьма примечательная: есть одна субстанциальная (сущность) и девять акцидентальных категорий, разделяемых на (1) существующие в субстанции (количество, качество, положение), (2) существующие вне субстанции (место, время, обладание), (3) существующие частично в субстанции, частично вне ее (отношение, действие, страдание) (см.: **Гассенди П.** Соч. Т. 2. С. 248).
[21] См.: **Гассенди П.** Соч. Т. 2. С. 131—132; см. также: С. 171—172.
[22] Там же. С. 119.
[23] Там же. С. 152—154.
[24] См.: **Ланге Ф. А.** История материализма. Т. 1. Киев; Харьков, 1899. С. 135; **Schneider H.** Die Stellung Gassendis zu Descartes. Leipzig, 1904.
[25] См.: **Гассенди П.** Соч. Т. 1. С. 148.
[26] Там же. Т. 2. С. 569.
[27] Там же. С. 750.
[28] Там же. С. 753.
[29] Там же. С. 446.

[30] См.: Descartes R. Oeuvres et lettres. P., 1937. P. 363.

[31] Хотя, казалось бы, напротив, время должно сосуществовать с ним — именно в силу неизменности божественной природы.

[32] Цит. по: Ariotti P. E. Towards Absolute Time: Continental Antecedents of the Newtonian Conception of Absolute Time // Studi internazionali di filosofia. 1973. N 5. P. 158.

[33] Ibid.

[34] См.: Descartes R. Oeuvres et lettres. P. 383.

[35] Ibid. P. 384.

[36] Имеются в виду моменты времени — малые его интервалы, отнюдь не $\nu\tilde{\upsilon}\nu$.

[37] Гассенди П. Соч. Т. 2. С. 642.

[38] Там же. С. 643.

[39] См.: Био Ж. Б. Биография Ньютона. М., 1869; Маракуев Н. Н. Ньютон, его жизнь и труды. М., 1908; Cohen I. B. Newton // Dictionary of Scientific Biography. V. X. P. 42—101; More L. T. Isaac Newton: A Biography. New York; London, 1934; Sootin H. Issac Newton. N. Y., 1955.

[40] Цит. по: Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents/Ed. by I. B. Cohen. Cambridge (Mass.); London, 1978. P. 411.

[41] Свое сочинение о хронологии Ньютон переделывал 15 раз. Впечатляет и объем его рукописного наследия: по оценкам специалистов, теологические рукописи мыслителя содержат более 1300 тыс. слов (см.: Newton I. Theological Manuscripts: Selected and edited with an Introduction by H. McLachlan. Liverpool, 1950. P. 1), а алхимические рукописи, обобщающие 144 различных трактата приблизительно ста авторов,— около 1500 тыс. слов (см.: Westfall R. S. The Role of Alchemy in Newton's Career // Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution. N. Y., 1975. P. 189—232).

Примечателен следующий эпизод из жизни ученого: «Случалось, что пойдет Ньютон в свою рабочую комнату за вином для гостей, да и забудет, зачем пришел, забудет и о гостях, примется за работу и преспокойно занимается научными исследованиями до тех пор, покамест гости, недоумевая о причине непомерно долгого отсутствия хозяина, примутся его отыскивать и тем напомнят ему о своем существовании» (Орленко М. И. Исаак Ньютон: Биографический очерк. Донецк, 1927. С. 48—49).

[42] См.: Потков Л. П. О месте Бога в естественно-научных трудах Ньютона // Науки о неорганической природе и религия. М., 1973. С. 163—187; Horowitz I. L. Newton et son siècle // Diogène. 1959. N 27. P. 139—142; Manuel F. E. The Age of Reason. Ithaca, 1951. P. 23—34; По словам Ольшки, Ньютон и Паскаль —«самые религиозные ученые из позднейших мыслителей» (Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. Т. 3. М., 1933. С. 263).

[43] Trengove L. Newton's Theological Views // Annals of Science. 1966. V. 22, N 4. P. 294.

[44] Austin W. H. Newton on Science and Religion // Journal of the History of Ideas. 1970. N 4. P. 521—541; Manuel F. E. The Religion of Isaac Newton. Oxford, 1974. P. 57—60.

[45] Newton I. Theological Manuscripts... P. 56. Ср.: Newton I. An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scrip-

ture in a Letter to a Friend // The Correspondence of Isaac Newton. V. III. 358. Cambridge, 1961. P. 83—129.

[46] Цит. по: **Strong E. W.** Newton and God // Journal of the History of Ideas. 1952. N 2. P. 150.

[47] **Newton I.** Theological Manuscripts... P. 58.

[48] **Ньютон И.** Математические начала натуральной философии: Пер. с лат. с примечаниями и пояснениями А. Н. Крылова // Крылов А. Н. Соч. Т. 7. М.; Л., 1936. С. 661.

[49] См.: **Jacob M. C.** Newton and the French Prophets: New Evidence // History of Science. 1978. N 32. P. 134—142.

[50] **Ньютон И.** Замечания на книгу пророка Даниила и Апокалипсис св. Иоанна. Пб., 1915.

[51] См.: **Вавилов С. И.** Исаак Ньютон: Научная биография и статьи. М., 1961. С. 181—183; **Manuel F. E.** Isaac Newton Historian. Cambridge (Mass.), 1963. P. 195—197.

[52] См.: **Harrison J.** The Library of Isaac Newton. Cambridge; London; New York, 1978. P. 59, 74.

[53] См.: **Webster Ch.** From Paracelsus to Newton: Magic and the Making of Modern Science. Cambridge, 1992.

[54] См.: **Casini P.** Newton, a Sceptical Alchemist? // Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution. N. Y., 1975. P. 233—238; **Cowling T. G.** Isaac Newton and Astrology. L., 1977; **Hall A. R.** Magic, Metaphysics and Mysticism in the Scientific Revolution // Reason, Experiment and Mysticism... P. 275—282; **Hall M. B.** Newton's Voyage in the Strange Seas of Alchemy // Ibid. P. 239—246; **Rossi P.** Hermetism, Rationality and the Scientific Revolution // Ibid. P. 247—273; **Westfall R. S.** The Role of Alchemy in Newton's Career.

[55] См.: **Heimann P. M.** Science and the English Enlightenment // History of Science. 1978. N 32. P. 144; **Jorland G.** Newton physique et métaphysique // La science dans la philosophie: Les recherches épistemologiques d'Alexandre Koyré. P., 1981. P. 359; **McGuire J. E.** Force, Active Principles and Newton's Invisible Realm // Ambix. 1968. N 2. P. 154—208; **Schmitt Ch. B.** Reappraisals in Renaissance Science // History of Science. 1978. V. 13, N 33. P. 200—214; **Toulmin S.** Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time and Motion // The Philosophical Review. 1959. N 1—2. P. 7, 215, 223.

[56] См.: **Кузнецов Б. Г.** Ньютон. М., 1982. С. 128—133; **McGuire J. E.** Neoplatonism and Active Principles: Newton and the Corpus Hermeticum // Hermetism and the Scientific Revolution. Los Angeles, 1977. P. 96 sqq; **Newton I.** Teological Manuscripts... P. 18; **Osieka H.** Der Raum- und Zeibegriff bei Newton. Wien, 1934. S. 25—28.

[57] См.: **Copenhaver B. P.** Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and Their Predecessors // Annals of Science. 1980. V. 37. P. 540—548.

[58] См.: **Osieka H.** Der Raum... S. 14.

[59] Цит. по: **Koyré A., Cohen I. B.** Newton and the Leibniz — Clarke Correspondence // Archives internationales d'histoire des sciences. 1962. N 58—59. P. 101.

[60] См.: **Ньютон И.** Оптика, или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света: Пер. с 3-го англ. издания с примечаниями С. И. Вавилова. М.; Л., 1927. С. 287, 302, 311.

[61] См.: **Cohen I. B.** Newton. P. 82.

[62] См.: **Герлак Г.** Ньютон и Эпикур: Физика на рубеже XVII—XVIII вв. М., 1974. С. 44—74.

[63] **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 17.

[64] Там же.

[65] См.: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 245; ср.: **Ньютон И.** Оптика... С. 312.

[66] См.: **Guerlac H.** Newton and the Method of Analysis // Essays and Papers in the History of Modern Science. Baltimore; London, 1977. P. 193—216.

[67] **Ньютон И.** Оптика... С. 287. Выделено мною.

[68] Там же. С. 312—314.

[69] **Ньютон И.** Математические начала... С. 662. Стоит все-таки отметить, что наблюдение может быть вполне отождествлено с экспериментом, пожалуй, лишь в античной науке, где эксперимент мог быть либо подтверждением полученного умозрительно, либо созерцанием того, что природа открывает сама. В Новое время эксперимент, как правило,— попытка, стремление вырвать у природы то, чего естественным путем она не говорит, попытка поставить ее в необычные условия и полюбопытствовать: а что из этого будет?

[70] **Unpublished** Scientific Papers of Isaac Newton: A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library, Cambridge/Ed. by A. R. Hall and M. B. Hall. Cambride, 1962. P. 100, 132.

[71] См.: **Гайденко П. П.** Об античных традициях в немецком идеализме: обоснование геометрии у Платона, Прокла и Канта // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 151.

[72] **Proclus de Lycie.** Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide. Bruges, 1948. P. 42 sqq; См. также: **Hartmann N.** Des Proklus Diadochus Philosophische Anfangsgründe der Mathematik. Gießen, 1909. S. 26—35.

[73] См.: **Ньютон И.** Математические начала... С. VI.

[74] **Ньютон И.** Математические начала... С. 1.

[75] Ср.: **Hall M. B., Hall A. R.** Newton's «Mechanical Principles» // Journal of the History of Ideas. 1959. N 2. P. 178.

[76] См.: **The Mathematical** Papers of Isaac Newton/Ed. by D. T. Whiteside. V. II. Cambridge, 1968. P. 194—201.

[77] См.: **Toulmin S.** Criticism in the History of Science... P. 226.

[78] Текст опубликован в книге: **McGuire J. E., Tamny M.** Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook. Cambridge etc., 1983.

[79] Ibid. P. 336—337.

[80] См.: **McGuire J. E., Tamny M.** Certain Philosophical Questions... P. 27n. Второе утверждение Магнен приписывает Суаресу. Интересно, что современные исследователи находят определенную связь между учением Ньютона об абсолютном пространстве и учением Суареса о пространстве как чем-то средним между чисто мыслимым и реально сущим (см.: **Osieka H.** Der Raum... S. 60—67).

[81] См.: **Ariotti P. E.** Towards Absolute Time...; **Koyré A.** Études newtoniennes. P. 148; **McGuire J. E.** Neoplatonism and Active Principles. P. 104; **Westfall R. S.** The Foundations of New-

ton's Philosophy of Nature // The British Journal for the Philosophy of Science. 1962. N 1. P. 171—182.

[82] Цит. по: **Copenhaver B. P.** Jewish Theologies of Space... P. 540.

[83] См.: **Pagel W., Van Helmont J. B.** «De Tempore», and Biological Time // Osiris, 1948. V. 3. P. 347—417; **Ariotti P. E.** Towards Absolute Time... P. 152—158.

[84] Цит. по: **Ariotti P. E.** Towards Absolute Time... P. 158.

[85] Ibid.

[86] См.: Charleton W. Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana, or a Fabrick of Science Natural upon Hypothesis of Atoms. L., 1654 (a facsimile edition, London; New York, 1966). P. 73—76.

[87] Ibid. P. 75—76. Ср. аналогичные рассуждения Барроу.

[88] Показательна этимология термина «элемент»: в латинском алфавите буквы делились на два ряда: от A до K и от L до Z, и названия первых трех букв второго ряда (L, M, N) дали имя «элементу» как наименьшей возможной неделимой частице — атому потока речи.

[89] См.: **McGuire J. E., Tamny M.** Certain Philosophical Questions... P. 336—337.

[90] Ibid.

[91] Ibid. P. 336—339.

[92] Эта трудность в отношении как пространства, так и времени в конечном итоге так и не была разрешена Ньютоном. В ранней же работе ученый, стремясь следовать букве Писания: «и был вечер и было утро» (Быт. 1 : 5 и др.); «ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое» (Кол. 1 : 16); «веки сотворил» (Евр. 1 : 2),— доказывает, что Бог сотворил и время (см.: Newton's Trinity Notebook. P. 448—449).

[93] Цит. по: **McGuire J. E., Tamny M.** Certain Philosophical Questions... P. 340.

[94] Ibid. P. 340—341.

[95] Ibid. P. 420—421.

[96] Ibid.

[97] Труднопереводимый в своей многозначности термин cipher означает «цифра», а также и «шифр», и «нуль», и «ничтожество», «нечто исчезающе малое».

[98] См.: **McGuire J. E., Tamny M.** Certain Philosophical Questions... P. 422—423.

[99] То же полагает и Лейбниц: число —«результат отношений, заключающих в себе вечные истины» (цит. по: **Ягодинский И. И.** Первый печатный очерк философской системы Лейбница и вызванная им полемика и разъяснения. Б. м., б. г. С. 36).

[100] Цит. по: **McGuire J. E., Tamny M.** Certain Philosophical Questions... P. 425—426. Выделено мною.

[101] Ibid.

[102] Ibid. P. 352—353.

[103] Ibid. P. 354—355.

[104] См.: **Ньютон И.** Оптика... С. 314.

[105] Иначе говоря, *порядок строения* определяет составные части, а *составные части* — порядок строения. Этот круг взаимного определения связан, как увидим дальше, с их статусом как необходимого следствия божественного бытия.

[106] **Ньютон И.** Математические начала... С. 32; ср.: Unpublished Scientific Papers of Issac Newton. P. 103, 106.

[107] Невозможно согласиться с Э. Махом, полагающим, что абсолютные пространство и время у Ньютона — совершенно лишние, «праздные метафизические понятия» (Мах Э. Механика: Историко-критический очерк ее развития. Спб., 1909. С. 187), видящим в них лишь «усложнения», «неопределенности» (Там же. С. 210), возникшие потому только, что «в эпохи большого научного покоя (т. е. в периоды, предшествующие бурному развитию конкретных научных представлений.— *Д. Н.*) принципы могут получить более высокий философский интерес, чем все, что на них можно строить» (Там же. С. 212).

[108] См.: **Ньютон И.** Математические начала... С. 31; см. также: **Winterbourne A. T.** Newton's Arguments for Absolute Space // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1985. Bd. 67. S. 83.

[109] См.: **Ньютон И.** Математические начала... С. 36.

[110] См.: **Койре А.** Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 253.

[111] **Ньютон И.** Математические начала... С. 30; ср.: **Newton I.** De gravitatione et aequipondio fluidorum // Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. P. 91, 122.

[112] См.: **Newton I.** De gravitatione... P. 99—100, 132.

[113] Ibid.

[114] Ibid. P. 89—156.

[115] См.: **Койре А.** Очерки истории философской мысли. С. 204—266; **McGuire J. E., Tamny M.** Certain Philosophical Questions... P. 127—194.

[116] См.: The Mathematical Papers of Isaac Newton. V. IV. P. 336—345.

[117] См.: **Paty M.** Matière, espace et temps selon Newton // Scientia. 1972. V. 37. P. 1037.

[118] **Newton I.** De gravitatione... P. 97—129.

[119] Ibid. P. 100—132.

[120] См.: **Аристотель.** О небе. 268а // Соч.: В 4-х т. Т. 3. М., 1981; ср. также: **Он же.** Метафизика. 1016b, 1020a, 1029a // Там же. Т. 1. М., 1976; **Он же.** Физика. 209а // Там же. Т. 3; **Он же.** Топика. 142b // Там же. Т. 2. М., 1978.

[121] Ibid. P. 102, 135.

[122] Цит. по: **McGuire J. E., Tamny M.** Certain Philosophical Questions... P. 452—453.

[123] Текст набросков Ньютона из Портсмутской коллекции рукописей, хранящейся в библиотеке Кембриджа, впервые опубликован в книге: **McGuire J. E.** Newton on Place, Time and God. P. 116—119.

[124] См.: **Newton I.** De gravitatione... P. 101, 134.

[125] Ibid. P. 101, 133—134.

[126] Ibid.

[127] **Ньютон И.** Математические начала... С. 32.

[128] Цит. по: **McGuire J. E.** Newton on Place, Time and God. P. 116—117.

[129] См.: **Newton I.** De gravitatione... P. 103, 136.

[130] Ibid. ср.: **McGuire J. E.** Newton on Place, Time and God. P. 116—117.

[131] **Newton I.** De gravitatione... P. 103, 136.

[132] Цит. по.: **McGuire J. E.** Newton on Place, Time and God. P. 122—123. Выделено мною.

[133] См.: **Newton I.** De gravitatione... P. 104, 137.

[134] Ibid.
[135] Ibid.
[136] Ibid.
[137] Ibid. P. 111, 145.
[138] Ibid. P. 104, 137.
[139] Ibid. P. 105—109, 138—142.
[140] Ibid. P. 105, 139—140.
[141] Ibid. P. 115, 149.
[142] Ibid. P. 114, 148.
[143] Ibid. P. 108—109, 142.
[144] Ibid. P. 105, 138.
[145] Ibid. P. 107, 140.
[146] Ibid. P. 107, 141.
[147] Ibid. P. 110, 144.
[148] «...Cum sit quid, et quale, et quantum...» (**Newton I.** De gravitatione... P. 107, 140).
[149] См.: Аристотель. Метафизика. 1036a.
[150] См. также: **Lacey H. M.** The Scientific Intelligibility of Absolute Space: A Study of Newtonian Argument // The British Journal for the Philosophy of Science. 1970. N 4. P. 317—342; **Toulmin S.** Criticism in the History of Science...; **Winterbourne A. T.** Newton's Arguments for Absolute Space. S. 80—91.
[151] См.: **Ньютон И.** Математические начала... С. 30—31.
[152] Там же. С. 31.
[153] Цит. по: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 19.
[154] **Ньютон И.** Математические начала... С. 31.
[155] См.: **Аристотель.** Физика. 212a.
[156] **Ньютон И.** Математические начала... С. 33.
[157] Ср.: **McGuire J. E.** Newton on Place, Time and God. P. 116—117.
[158] **Ньютон И.** Математические начала... С. 32.
[159] Ср.: **Аристотель.** Метафизика. 1036a.
[160] См.: **Newton I.** De gravitatione... P. 105—109, 138—142.
[161] **Ньютон И.** Оптика... С. 313—314.
[162] Там же. С. 287—288. Выделено мною.
[163] Там же. С. 313. Выделено мною.
[164] **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 269; см. также: **Randall J. H.** Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences // Philosophical Essays in Honour of E. A. Singer. Philadelphia; London, 1942. P. 356—357.
[165] См.: **Koyré A., Cohen I. B.** The Case of Missing Tanquam // Isis. 1961. N 170. P. 555—566.
[166] **Ньютон И.** Математические начала... С. 659—660.
[167] См.: **Никулин Д. В.** Время, вечность, божественное совершенство: Понятие времени в кембриджской научной и философской традиции XVII в. // История науки в контексте культуры. М., 1990. С. 77—93.
[168] **Ньютон И.** Оптика... С. 661. Выделено мною.
[169] Представляется интересной попытка вывести некоторые основополагающие понятия системы Ньютона из схоластических представлений о божественной природе: пространство как чувствилище — из божественной вездесущности (см.: **Funkenstein A.** Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century. Princeton, 1986. P. 116),

принцип инерции — из божественного всемогущества (Ibid. P. 11—12), историю — из божественного провидения (Ibid. P. 206).

[170] См.: Newton I. Theologial Manuscripts... P. 56.

[171] В латинском тексте «Начал» здесь стоит примечание Ньютона о том, что «такого же мнения были и древние», а именно, Пифагор, Фалес, Анаксагор, Вергилий, Филон, Арат; указываются также соответствующие места Писания: Деян. 17 : 27—28; Ин. 14 : 2; Втор. 4 : 39; 10 : 14; Пс. 139 : 7—9; 2. Цар. 8 : 27; Иов. 22 : 12—14; Иер. 23 : 23—24 (см.: Isaac Newton's Philosophia Naturalis Principia Mathematica. V. I—II. Harvard, 1972. The third edition (1726) with variant readings/Assembled by A. Koyré and I. B. Cohen. V. II. P. 762).

[172] Очевидная реминисценция из Ксенофана, утверждающегося в известном фрагменте В 24 о Боге, что «весь целиком он видит, весь сознает и весь слышит» (Фрагменты ранних греческих философов: Ч. I/Изд. А. В. Лебедев. М., 1989. С. 173).

[173] Ньютон И. Математические начала... С. 660—661.

[174] Там же. С. 660.

[175] См.: Никулин Д. В. Пространство глазами ученых и теологов (XVII в.) // Традиции и революции в истории науки. М., 1991. С. 149—165.

[176] См.: Ньютон И. Математические начала... С. 9; Newton I. De gravitatione... P. 91, 122.

[177] Паскаль Б. Мысли о религии. М., 1902. С. 53.

[178] Ньютон И. Математические начала... С. 30. Ср.: Osieka H. Der Raum... S. 54—67.

[179] Ньютон И. Математические начала... С. 32.

[180] В самом деле, «текст»— это то, что ткется, плетется, вяжется и читается затем в процессе расплетения нити узора связанного полотна. Поэтому философ, чья работа — производство текста, письменного или устного, либо мысленного, стоит ближе всего к ремесленнику — ткачу.

[181] The Mathematical Papers of Isaac Newton. V. III. P. 72—73. Выделено мною.

[182] Цит. по: Koyré A., Cohen I. B. Newton and the Leibniz — Clarke Correspondence. P. 99.

[183] Ньютон И. Математические начала... С. 660.

[184] Там же.

[185] Там же.

[186] Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy/ Ed. by I. B. Cohen and R. E. Schofield. Cambridge, 1958. P. 295—299.

[187] Ср.: Clatterbaugh K. C. A Note on Newtonian Time // Philosophy of Science. 1973. N 2. P. 281—284.

[188] Ньютон И. Математические начала... С. 660.

[189] Там же. С. 661.

[190] Но в отличие от «теперь» Аристотеля мгновение длительности Ньютона — составляющая, *часть* длительности, величина, а не ее вневременное начало.

[191] The Mathematical Papers of Isaac Newton. V. III. P. 17.

[192] Сама этимология слов «поток» и «флюксия» указывает на текучесть и преходимость: слово flux образовано от глагола fluo — теку. И это при том, что флюксия — неделимая бесконечно малая. Не случайно для ее обозначения Ньютон использует единицу.

[193] См.: The Mathematical Papers of Isaac Newton. V. III. P. 17. Примечательно, что в рукописи Ньютон во многих местах вычеркнул слово «момент», заменив его термином «флюксия» (Ibid. P. 76).

[194] См.: Ньютон И. Оптика... С. 313. Хотя, полагает Ньютон, пространство может быть рассматриваемо и как единое и неделимое или по крайней мере как делимое не в действительности, а лишь в воображении.

[195] См.: Ньютон И. Математические начала... С. 660.

[196] См.: Copenhaver B. P. Jewish Theologies of Space... P. 529—530.

[197] См.: Goldstine H. H. A History of Numerical Analysis from the 16-th through the 19-th Century. New York; Heidelberg; Berlin, 1977. P. 64—68.

[198] См.: Baker J. T. An Historical and Critical Examination of English Space and Time Theories from Henry More to Bishop Berkley. Bronxville, 1930.

[199] См.: Jammer M. Concepts of Space // The History of Theories of Space in Physics. Cambridge (Mass.), 1954. P. 127; Copenhaver B. P. Jewish Theologies of Space... P. 529 sqq.

[200] См.: Raphson J. Analysis aequationum universalis seu ad aequationas algebraicas resolvendas methodus generalis... cui annexum est de spatio reali seu ente infinito conamen mathematico-metaphysicum. London, 1702 (далее: Raphson J. De spatio reali).

[201] Иер. 23 : 24; ср. также Пс. 138 : 8; Ис. 66 : 1.

[202] См.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1913. С. 324.

[203] Цит. по: Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955. P. 559.

[204] Raphson J. De spatio reali. P. 1—26.

[205] Ibid. P. 27—36.

[206] Ibid. P. 37—53.

[207] Ibid. P. 54—71.

[208] Ibid. P. 57 sq.

[209] Ibid. P. 67.

[210] Ibid. P. 70 sq.

[211] The Hellenistic Philosophers. V. 1: Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary/A. A. Long, D. N. Sedley. Cambrige, 1897. Fr. 49A.

[212] Ibid. Fr. 49F.

[213] В этом смысле запредельность пустоты несовместима с данностью мира — в отличие от чуда ясного видения того, что всегда с нами, но что от нашей воли не зависит: вот мы ясно видим звезды, но никогда не можем их коснуться и что-либо изменить в ходе их существования. И мы ясно видим в себе большее, чем мы сами (проявление Бога в нравственном законе, как говорит Кант), не зависящее от нас. Но как это может быть и что мы должны с этим делать? Очевидно, мы можем лишь направлять жизнь нашего тела согласно движению светил и природы, а жизнь души — в соответствии с божественным установлением закона добра.

[214] См.: Raphson J. De spatio reali. P. 70—71.

[215] Ibid. P. 72.

[216] Ibid. P. 73.

[217] Ibid. P. 72.

[218] См.: Copenhaver B. P. Jewish Theologies of Space... P. 533.
[219] См.: Raphson J. De spatio reali. P. 74—77.
[220] Ibid. P. 77.
[221] Ibid.
[222] Ibid.
[223] Впрочем, утверждение о непознаваемости пространства перформативно противоречиво — ведь Барроу перечисляет свойства пространства, значит, оно все-таки познаваемо.
[224] Raphson J. De spatio reali. P. 80.
[225] Ibid. P. 83.
[226] Ср.: Платон. Федр. 245 с и след. // Соч.: В 3-х т. Т. 2. М., 1970.
[227] Raphson J. De spatio reali. P. 83.
[228] Ibid. P. 90.
[229] Ibid. P. 91. Выделено мною.
[230] Ibid.
[231] Ibid. P. 93.
[232] См.: Ньютон И. Оптика... С. 314.
[233] Raphson J. De spatio reali. P. 95. Платоническое «ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ».

Глава 4

[1] См.: Бобров Е. А. Этюды по метафизике Лейбница. Варшава, 1900; Герье В. Лейбниц и его век. Спб., 1868; Майоров Г. Г. Теоретическая философия Готфрида Лейбница. М., 1973; Aiton E. J. Leibniz: A Biography. Bristol; Boston, 1985; Broad C. D. Leibniz: An Introduction. L., 1975; Brown S. Leibniz. Minneapolis, 1984; Wilson C. Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study. Princeton, 1989; MacDonald Ross G. Leibniz. Oxford; New York, 1984.
[2] Лейбниц Г. В. Соч.: В 4-х т. Т. 1. М., 1982. С. 85—102.
[3] См.: Лейбниц Г. В. Соч. Т. 1. С. 134—135; Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe. R. 2, Bd. 1. B., 1972. S. 512; Ibid. R. 6, Bd. 2. B., 1966. S. 247; Lettres de Leibniz à Arnauld: D'après un manuscrit inédit. P., 1952. P. 54.
[4] См.: Opuscules et fragments inédits de Leibniz/Par A. Foucher de Careil. P., 1857. P. 430—431.
[5] «... Id quod unum est in omnibus formis, est Essentia seu collectio formarum» (цит. по: Ягодинский И. И. Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913. М. 122—123).
[6] См.: Лейбниц Г. В. Соч. Т. 1. С. 413—429.
[7] Там же. С. 413.
[8] Там же. С. 415—416.
[9] Там же. С. 416.
[10] Там же. С. 418.
[11] Там же.
[12] См.: Введенский А. Учение Лейбница о материи в связи с монадологией // Журн. Мин-ва Народн. просвещ. 1886. № 243. С. 40.
[13] Лейбниц Г. В. Соч. Т. 1. С. 419.

[14] Цит. по: **Ягодинский И. И.** Неизданное сочинение Лейбница «Исповедь философа». Казань, 1915. С. 28—29.

[15] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 419—420.

[16] Там же. С. 422.

[17] Там же.

[18] **Lettres** de Leibniz à Arnauld... P. 44.

[19] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 425.

[20] Там же. С. 424.

[21] Там же. С. 426; Ср.: «... Один только Бог, будучи чистой деятельностью, совершенно свободен от телесности» (Там же. Т. 2. М., 1983. С. 114).

[22] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 426.

[23] Там же. С. 555.

[24] Ср.: **Heimsoeth H.** Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. Gieβen, 1912—1914; **Taliafero R. C.** The Concept of Matter in Descartes and Leibniz. Notre Dame, 1964.

[26] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 427.

[26] Там же.

[27] Ср. у Гераклита: «Расходящееся сходится и из различных... образуется прекраснейшая гармония» (**Гераклит.** В 8 // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I/Изд. А. В. Лебедев. М., 1989).

[28] См. также: **Ягодинский И. И.** Философия Лейбница: Процесс образования системы. Первый период. 1658—1672. Казань. 1914. С. 8—13; **Он же.** Лейбниц и его корреспонденты до 1695 года. Б. м., б. г. С. 38.

[29] См.: **Leibniz G. W.** Sämtliche Schriften und Briefe. R. 6., Bd. 1. Darmstadt, 1930. S. 1—19.

[30] По словам Лейбница, «субстанция — то, что действует» (**Leibniz G. W.** Samtliche Schriften und Briefe. R. 6, Bd. 3. B., 1980. S. 74).

[31] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 2. С. 154—155.

[32] Там же. Т. 1. С. 485.

[33] Там же. С. 424.

[34] Цит. по: **Ягодинский И. И.** Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 108—111.

[35] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 3. М., 1984. С. 219; **Opuscules** et fragments inédits de Leibniz. Ed. L. Couturat. P., 1903. P. 521—522.

[36] См.: **Shields Ch.** Leibniz Doctrine of Striving Possibilities // Journal of the History of Philosophy, 1986. N 3. P. 343—358.

[37] См.: **Майоров Г. Г.** Теоретическая философия Готфрида Лейбница. С. 105.

[38] См.: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987. С. 345.

[39] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 2. С. 152.

[40] См.: **Perl M. R.** Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke // Journal of the History of Ideas. 1969. N 30. P. 515.

[41] См.: **Ягодинский И. И.** Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 67.

[42] **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 319.

[43] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 3. С. 374.

[44] Там же. Т. 1. С. 214.

[45] См.: **Die Philosophische** Schriften von G. W. Leibniz/Hrsg. von **E. Gerhardt**. Bd. 2. B., 1879. S. 282; Bd. 3. B., 1887. S. 622—623; Bd. 4. B., 1880. S. 394. См. также: **Каринский В.** Умозрительное знание в философской системе Лейбница. Спб., 1912. С. 189—190.

[46] Цит. по: **Каринский В.** Умозрительное знание... С. 189—190.

[47] См.: **Ягодинский И. И.** Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 30—33.

[48] Цит. по: **Ягодинский И. И.** Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 70—71.

[49] В этом, как отмечает Н. Гартман, Лейбниц оказывается близок к Дунсу Скоту, полагавшему, что различие вещей обусловливается различием их субстанциальных форм еще до воплощения в материи,— в отличие от Фомы Аквината, считавшего, что начало множественности и различия вещей — материя, тогда как субстанциальная форма для вещей одного вида одна, так что вещи получают различия только по воплощении формы в материи, которая таким образом выступает как искажающее начало (см.: **Hartmann N.** Leibniz als Metaphysiker. B., 1946. S. 9—10).

[50] См.: **Leibniz G. W.** Sämtliche Schriften und Briefe. R. 6, Bd. 3. B., 1980. S. 277.

[51] **Введенский А.** Учение Лейбница о материи в связи с монадологией. С. 8.

[52] См.: **Die Philosophische** Schriften von G. W. Leibniz. Bd. 4. S. 274—421.

[53] **Leibniz G. W.** Sämtliche Schriften und Briefe. R. 2, Bd. 1. S. 495.

[54] См.: **Сретенский Н. Н.** Лейбниц и Декарт: Критика Лейбницем общих начал философии Декарта. Казань, 1915. С. 83; **Belaval Y.** Leibniz critique de Descartes. P., 1960. P. 362—363; **Leclerc I.** Leibniz and the Analysis of Matter and Motion // The Philosophy of Leibniz and the Modern World. Nashville, 1973. P. 114—134.

[55] Ср.: **Gueroult M.** Space, Point and Void in Leibniz's Philosophy // Leibniz: Critical and Intepretive Essays/Ed. by M. Hooker. Minneapolis, 1982. P. 287.

[56] См.: **Ягодинский И. И.** Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 30—34.

[57] См.: **Введенский А.** Учение Лейбница о материи в связи с монадологией. С. 3.

[58] См.: **Leibniz G. W.** Sämtliche Schriften und Briefe. R. 2, Bd. 1. S. 207.

[59] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 100.

[60] См.: **Die Philosophische** Schriften von G. W. Leibniz. Bd. 7. B., 1890. S. 444.

[61] **Лопатин Л.** Лейбниц // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 34. Спб., 1886. С. 487.

[62] **Die Philosophische** Schriften von G. W. Leibniz. Bd. 4. S. 395.

[63] Ср.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 3. С. 219.

[64] Там же. С. 276—277.

[65] **Die Philosophische** Schriften von G. W. Leibniz. Bd. 6. B., 1885. S. 584.

[66] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 394.

[67] Там же. С. 262.

[68] См.: Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz. Bd. 1. B., 1875. S. 72; Gent W. Leibnizens Philosophie der Zeit und des Raumes // Kantstudien. 1926. Bd. 31. S. 71; Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe. R. 6, Bd. 2. S. 167.

[69] Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe. R. 6, Bd. 2. S. 441.

[70] См.: Ягодинский И. И. Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 124—129.

[71] См.: Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe. R. 6, Bd. 1. Darmstadt, 1930. S. 159.

[72] См.: Ягодинский И. И. Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 10—13.

[73] См.: Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe, R. 6, Bd. 1. S. 159.

[74] Лейбниц Г. В. Соч. Т. 2. С. 151.

[75] См.: Opuscules et fragments inédits de Leibniz. P. 270.

[76] См.: Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe, R. 3, Bd. 2. B., 1987. S. 840.

[77] См.: Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz. Bd 2. S. 397; Correspondance Leibniz — Clarke. P., 1957. P. 42, 118; Leibniz G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie/ Hrsg. von E. Cassirer. Bd. 2. Leipzig, 1924. S. 463.

[78] См.: Лейбниц Г. В. Соч. Т. 1. С. 533—534.

[79] Там же. Т. 2. С. 149; ср.: Там же. С. 152.

[80] См.: Свидерский В. И., Крёбер Г. О различиях воззрений на пространство и время Ньютона и Лейбница // Вестн. ЛГУ. 1957. № 17. С. 97—98.

[81] См.: Ягодинский И. И. Первый печатный очерк философской системы Лейбница и вызванная им полемика и разъяснения. Б. м., б. г. С. 36.

[82] Лопатин Л. Лейбниц. С. 488.

[83] Лейбниц Г. В. Соч. Т. 1. С. 394—395.

[84] Введенский А. Учение Лейбница о материи... С. 22.

[85] Ср.: Лопатин Л. Лейбниц. С. 488.

[86] Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz. Bd. 2. S. 444.

[87] И тогда становится понятным замечание Лейбница: «Сущностное пространство — это одно, а телесное пространство — [совсем] иное» (цит. по: Loemker L. E. Leibniz and the Encyclopedists // The Philosophy of Leibniz and the Modern World. P. 294).

[88] См.: Майоров Г. Г. Теоретическая философия Готфрида Лейбница. С. 159—161.

[89] Цит. по: Čapek M. Leibniz on Matter and Memory // The Philosophy of Leibniz and the Modern World. P. 79.

[90] Впрочем, причина, побудившая Лейбница придать начало субстанциальности самому телу, ясна: тело, по мнению философа, будучи по видимости подверженным изменению, возникновению и уничтожению, на самом деле изменяется лишь в аспекте увеличения и уменьшения, возрастания и свертывания, но при этом неуничтожимо. В этом утверждении очевидны христианские реминисценции: во-первых, воскресшие воскреснут не только в духе, но и в нетленном теле и, во-вторых, в таинстве причастия, или евхаристии, происходит причащение всей полноте божественного тела, так что общение человека с Богом осуществляется не только духовно, но и душевно, и телесно.

[91] См.: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 359—374; **Зубов В. П.** Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 263—289.

[92] См.: **Breger H.** Leibniz, Weyl und das Kontinuum // Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von G. W. Leibniz/Hrsg. von A. Heinekamp. Stuttgart, 1986. S. 328.

[93] См.: **Die Philosophische** Schriften von G. W. Leibniz. Bd. 2. S. 305; Ibid. Bd. 6. S. 629.

[94] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 2. С. 159.

[95] См.: **Каринский В.** Умозрительное знание в философской системе Лейбница. С. 190.

[96] **Ньютон И.** Математические начала натуральной философии: Пер. с лат. с примечаниями и пояснениями А. Н. Крылова // Крылов А. Н. Соч. Т. 7. М.; Л., 1936. С. 57.

[97] См.: **Die Philosophische** Schriften von G. W. Leibniz. Bd. 1. S. 416.

[98] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 3. С. 287.

[99] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 4. М., 1989. С. 65. См. также: **Беляев В. А.** Лейбниц и Спиноза. Спб., 1914. С. 284.

[100] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 421.

[101] См.: **Hutin S.** H. More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge. Hildesheim, 1966. P. 74—75.

[102] **Die Philosophische** Schriften von G. W. Leibniz. Bd. 6. S. 555.

[103] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 256.

[104] Л. Лессий (1554—1623) — иезуитский богослов и моралист, автор сочинения «De perfectionibus moribusque divinis...» (1636 г.).

[105] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 2. С. 149.

[106] Там же. С. 154.

[107] Цит. по: **Foucher de Careil A.** Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz. P., 1854. P. 38—39; Ср.: **Perl M. R.** Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke. P. 525.

[108] См.: **Cohen I. B.** Newton's Copy of Leibniz's «Theodicée» // Isis. 1982. N 73. P. 410—414.

[109] См.: **Leibniz G. W.** Marginalia in Newtoni Principia Mathematica. P., 1973.

[110] См.: **Ньютон И.** Математические начала... С. 334—335.

[111] См.: **The Correspondence** of Isaac Newton. V. 4. Cambridge, 1967. P. 237—238.

[112] См.: **Broad C. D.** Leibniz's Last Controversy with the Newtonians // Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science/ Ed. by R. S. Woolhouse. Oxford, 1981. P. 157—174; **Guerlac H.** Newton on the Continent. Ithaca; London, 1981. P. 57—58; **Hall A. R.** Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz. Cambridge etc., 1980.

[113] Цит. по: **Орленко М. И.** Исаак Ньютон. Донецк, 1927. С. 46.

[114] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 430—528. См. также: **Полемика** Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716). Л., 1960; **Correspondance** Leibniz — Clarke/Présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londre par A. Robinet. P., 1957.

[115] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 601; **Strong E. W.** Newton and God // Journal of the History of Ideas. 1952. N 13. P. 166.

[116] См.: **Hall A. R., Hall M. B.** Clarke and Newton // Isis. 1961. N 52. P. 583—585; **Koyré A., Cohen I. B.** Newton and the Leibniz — Clarke Correspondence // Archives internationales de l'histoire des sciences. 1962. N 58—59. P. 64—66. По всей видимости, Ньютон лично просматривал ответы Кларка Лейбницу.

[117] См.: **Perl M. R.** Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke. P. 509.

[118] См.: **Koyré A.** Études newtoniennes. P., 1968. P. 231—234.

[119] Цит. по: **Koyré A., Cohen I. B.** Newton and the Leibniz — Clarke correspondence. P. 85n—87n.

[120] Ibid. P. 85n.

[121] Вот свидетельство самого Филона (De somniis. I, 62—63): «Место имеет тройственное значение: во-первых, как пространство, заполненное телом, во-вторых, как божественный порядок (установление), посредством которого Бог целиком наполняет все существующее нетелесными силами... и в третьем значении это — сам Бог, который зовется местом потому, что охватывает все сущее, но сам не охватывается ничем» (цит. по: **Sambursky S.** The Physical World of Late Antiquity. L., 1962. P. 4).

[122] См.: **Koyré A., Cohen I. B.** Newton and the Leibniz — Clarke Correspondence. P. 65n.

[123] Ibid. P. 87n.

[124] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 430.

[125] Там же. С. 433.

[126] Там же. С. 436; ср.: Там же. С. 491—492.

[127] Там же. С. 437.

[128] См.: **Ягодинский И. И.** Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 126—127.

[129] Быт. 2 : 2.

[130] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 432—433.

[131] Там же. С. 440; см. также с. 508. Ср.: **Ньютон И.** Математические начала. С. 660. Очевидно, это реминисценция из Нового Завета: «...Хотя Он и не далеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем...» (Деян. 17 : 27—28). Слова эти цитировались многими мыслителями XVII в.— Спинозой, Мором, Локком, Мальбраншем.

[132] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 441—442.

[133] Там же. С. 447.

[134] Там же. С. 513.

[135] Там же. С. 511—513.

[136] Там же. С. 483—484.

[137] Там же. С. 496.

[138] Там же. С. 447.

[139] **Die Philosophische** Schriften von G. W. Leibniz/Hrsg. von C. I. Gerhardt. Bd. 3. B., 1887. S. 582.

[140] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 452.

[141] Там же. С. 484.

[142] Там же. С. 460—461.

[143] Там же. С. 458.

[144] Там же. С. 461.

[145] Там же. С. 462.

[146] Там же.

[147] Там же. С. 473.

[148] Там же. С. 478.
[149] Там же. С. 481.
[150] Там же. С. 482.
[151] Там же. С. 478.
[152] Там же. С. 496.
[153] Там же. С. 508—510.
[154] Там же. С. 430—434.
[155] Там же. С. 434—435.
[156] Там же. С. 435.
[157] Там же. С. 438.
[158] Там же. С. 431.
[159] См.: **Ягодинский И. И.** Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 126—127; ср.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 454, 489.
[160] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 454.
[161] Там же. С. 489.
[162] Там же. С. 454.
[163] Там же. С. 463.
[164] Там же. С. 441—442.
[165] Там же. С. 445—447.
[166] Там же. С. 461.
[167] Ср.: **Shapin S.** Of Gods and Kings: Natural Philosophy and Politics in the Leibniz — Clarke Disputes // Isis. 1981. N 72. P. 192.
[168] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 450.
[169] Там же. С. 452.
[170] Там же.
[171] Там же. С. 457.
[172] Там же. С. 472.
[173] Там же. С. 486—487.
[174] Там же. С. 460.
[175] Там же. С. 511.
[176] Там же. С. 513.
[177] Там же. С. 483.
[178] Там же. С. 441.
[179] Там же.
[180] Там же. С. 477.
[181] Там же. С. 476—477.
[182] Там же. С. 496.
[183] Там же. С. 476—477.
[184] Там же. С. 441; ср.: Там же. С. 473, 483—484.
[185] Там же. С. 455.
[186] Там же. С. 495—496.
[187] Там же. С. 486.
[188] **Ньютон И.** Математические начала... С. 31.
[189] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 438.
[190] См.: **Ducharme H. M.** Personal Identity in Samuel Clarke // Journal of the History of Philosophy. 1986. N 3. P. 359—384.
[191] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 438.
[192] Там же. С. 459—460.
[193] Там же. С. 481.
[194] **Correspondance** Leibniz — Clarke. P. 19.
[195] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 564.
[196] Там же. С. 451.
[197] Там же.
[198] Там же. С. 459.

[199] Там же. С. 505—507.
[200] Там же. С. 510.
[201] Там же.
[202] Там же. С. 509.
[203] Там же. С. 514.
[204] Там же. С. 459.
[205] Там же. С. 485—486.
[206] **Лейбниц Г. В.** Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л., 1936. С. 137.
[207] Там же. С. 149.
[208] См.: **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 514.
[209] Там же. С. 451—452.
[210] Там же. С. 488.
[211] Там же. С. 473.
[212] Цит. по: **Ягодинский И. И.** Сочинения Лейбница: Элементы сокровенной философии... С. 18—19.
[213] **Лейбниц Г. В.** Соч. Т. 1. С. 474.
[214] См.: **Jolley N.** Leibniz and Locke: A Study of the «New Essays on Human Understanding». Oxford, 1984.
[215] Изложение событий жизни философа и его воззрений см.: **Dunn J.** Locke. Oxford; New York, 1984; **Mabbot J. D.** John Locke. London; Basingstoke, 1973; **Woolhouse R. S.** Locke. Brighton, 1983.
[216] См.: **Локк Дж.** Соч.: В 3-х т. Т. 1. М., 1985. С. 154.
[217] Там же. С. 96 и след.
[218] См.: **Локк Дж.** Соч.: В-3х т. Т. 2. М., 1985. С. 358.
[219] Там же. Т. 1. С. 158.
[220] Там же. С. 154—155, 181.
[221] Там же. С. 168 и след.; Т. 2. С. 22.
[222] Там же. Т. 1. С. 177.
[223] Там же. С. 365.
[224] Там же. С. 255, 377.
[225] Там же. С. 183.
[226] Там же. С. 184—185.
[227] Там же. С. 185.
[228] Там же. С. 212—215. Это — ранняя классификация сложных идей. Более поздняя выглядит следующим образом: простые идеи, сложные идеи, идеи отношений, общие идеи (см.: **Заиченко Г. А.** Джон Локк. М., 1988. С. 117; **Locke J.** Drafts for the «Essay Concerning Human Understanding», and Other Philosophical Writings. V. I: Drafts A and B. N. Y., 1990).
[229] **Локк Дж.** Соч Т. 1. С. 214. Традиционное деление на субстанцию и акциденцию Локк отвергает. Ср.: Там же. С. 224.
[230] **Локк Дж.** Соч. Т. 1. С. 145—146. См. также. С. 346—348; Т. 2 С. 60.
[231] **Локк Дж.** Соч. Т. 1. С. 500.
[232] Там же. С. 216.
[233] Цит. по: **Заиченко Г. А.** Джон Локк. С. 196. Как видим, Локк не разделяет идеи разума и образы воображения.
[234] См.: **Локк Дж.** Соч. Т. 1. С. 216 и след.
[235] Там же. С. 220 и след.; 556, Т. 2. С. 83, 301, 476.
[236] Там же. Т. 1. С. 172—174.
[237] Там же. С. 347, 557; Т. 2. С. 423—424, 481, 496 и след.
[238] Там же. Т. 1. С. 231 и след.
[239] Там же. С. 226 и след.

[240] Там же. С. 246—247.

[241] Там же. С. 237—239.

[242] Там же. С. 241.

[243] Там же. С. 244, 264, 267. В самом деле, актуально бесконечное нельзя вообразить и в этом смысле иметь его идею, если рассматривать идею как образ воображения.

[244] См.: **Локк Дж.** Соч. Т. 1. С. 259, 267.

[245] Там же. С. 235.

[246] Там же. С. 247—255.

[247] Здесь нет места подробно рассматривать возможное влияние Локка на Канта, однако при всем принципиальном различии философских систем этих двух мыслителей очевидны следующие моменты их сходства. Во-первых, Локк делит познание на сенситивное (чувственное), демонстративное (доказательное) и интуитивное (непосредственно ясное), при этом полагая, что интуитивное познание дает представление о геометрических фигурах и их свойствах; Кант же формулирует учение о чувственной интуиции, или созерцании, из которого обосновывается геометрия. Во-вторых, протяженность, по Локку, познается через ощущение, продолжительность — через рефлексию; у Канта пространство есть внешняя форма организации чувственных данных, время — форма внутренняя. В-третьих, субстанция в философии Локка — неопределенный непознаваемый субстрат, носитель качеств; у Канта — ноуменальная сущность есть вещь в себе, или вещь сама по себе, совершенно не познаваемая для человеческого разума.

[248] См.: **Локк Дж.** Соч. Т. 2. С. 441—483.

[239] См. фундаментальное исследование: **Gueroult M.** Malebranche. T. 1—3. P., 1955—1959.

[250] См.: **Jolley N.** The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes. N. Y., 1990.

[251] См.: **Malebranche:** Sa vie, son oeuvre, sa philosophie: Avec un exposé de sa philosophie par P. Ducassé. P., 1947. P. 12; **Rodis-Lewis G.** Nicolas Malebranche. P., 1963. P. 14—16, 104, 331 sqq. e. a.

[252] См.: **Alquié F.** Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974. У Декарта Мальбранш заимствовал разделение способностей души на три теоретические: разум, или чистое мышление, воображение и чувства — и две практические: наклонности и страсти, полагание бесконечности как первичной по отношению к конечному, разделение субстанций на мышление и протяжение (ср.: **Мальбранш Н.** Разыскания истины. Т. 1. Спб., 1903, С. 39, 137 и след., 287; Т. 2. Спб., 1906. С. 23, 369—370).

[253] См.: **Мальбранш Н.** Разыскания истины. Т. 1. С. 58, 118—121; Т. 2. С. 317.

[254] Гораздо важнее, с точки зрения Мальбранша, не то, что думали Тертуллиан и Плутарх о воззрениях Аристотеля на бессмертие души, но существует ли бессмертие души на самом деле (см.: **Мальбранш Н.** Разыскания истины. Т. 1. С. 215). Фактически критикуя подход, сводящий философию к доксографическому историко-философскому описанию, французский мыслитель утверждает, что самое опасное заблуждение — отрицание возможности познания истины самой по себе (Там же. С. 226). Заметим, что при всей справедливости точки зрения Мальбранша современная философия не может не учитывать своей историко-философской размерности: история философии

необходима для философствования, но отнюдь не достаточна.

[255] См.: Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 11, 287. См. также: Elungu P. E. Etendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche. P., 1973; Schmaltz T. M. Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union//The Philosophical Review. 1992. N 2. P. 281—325.

[256] См.: Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 1—3, 6; Т. 2. С. 46—49, 63, 200—209.

[257] Там же. Т. 1. С. 153; Т. 2, С. 4, 195. «Я легко могу представить себе человека без рук, без ног, без головы,— вторит Мальбраншу Паскаль,— ... но я не могу вообразить себе человека беа мысли» (Паскаль Б. Мысли о религии. М., 1902. С. 24).

[258] См.: Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 39—40.

[259] См.: Паскаль Б. Мысли о религии. С. 14—15.

[260] См.: Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 50—51, 55, 293, 295.

[261] Там же. С. 9—21, 289—293.

[262] Там же. С. 22, 130, 288.

[263] См.: Aster E., v. Raum und Zeit in der Geschichte der Philosophie und Physik. München, 1922. S. 88.

[264] См.: Локк Дж. Соч. Т. 2. С. 472.

[265] Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 83.

[266] Там же. Т. 2. С. 5.

[267] Там же. С. 1, 8, 269—270.

[268] Там же. С. 19.

[269] Там же. С. 16—19.

[270] Последователь Мальбранша кембриджский платоник Дж. Норрис (1657—1711) полагает, что в Боге мы не можем видеть иных идей, кроме идей числа, сущности и протяженности. Ср. критику этого положения Локком (см.: Локк Дж. Соч. Т. 2. С. 488).

[271] См.: Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 30. О различных способах познания см.: Там же. С. 28—34.

[272] Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 26.

[273] McKracken Ch. J. Stages on a Cartesian Road to Immaterialism // Journal of the History of Philosophy. 1986. N 1 P. 19—40.

[274] См.: Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 48—49.

[275] См.: Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. XXXIII—XXXVI; Laporte J. L'Étendue intelligible selon Malebranche // Revue internationale de philosophie. 1938. N 1. P. 7—58; Rodis-Lewis G. Nicolas Malebranche. P. 81 sqq.

[276] Цит. по: Rodis-Lewis G. Nicolas Malebranche. P. 83.

[277] Ibid. P. 84.

[278] Ibid. P. 96—122.

[279] Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. XXXV. См. также: Malebranche: Sa vie, son oeuvre, sa philosophie... P. 49—50.

[280] См.: Rodis-Lewis G. Nicolas Malebrancho. P. 84 (I. 7).

Основоположения рациональности Нового времени (эпилог)

[1] См.: Hösle V. Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse

der Entwicklung von Parmenides bis Platon. Stuttgart; Bad. Cannstatt, 1984.

[2] См.: **Hösle V.** Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München, 1990. S. 38 sqq.

[3] Ср.: **Ахутин А. В.** Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988.

[4] **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987. С. 284.

[5] Ин. 1 : 1.

[6] См.: **Трубецкой С. Н.** Учение о Логосе в его истории // Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого. Т. 4. М., 1906.

[7] См.: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 15—16.

[8] См.: **Платон.** Тимей. 47 е — 53 с // Соч.: В 3-х т. Т. 3, ч. 1. М., 1971.

[9] См.: **Платон.** Филеб. 16 с. 23 с — 27 е // Там же. Ср.: **Бородай Т. Ю.** О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 112—132.

[10] **Аристотель.** Метафизика. 1036 а // Соч.: В 4-х т. Т. 1. М., 1976.

[11] **Porphyrii** Sententiae, 21 // Plotini Enneades. Parisiis, 1855. P. XXXIV.

[12] Ср.: **Плотин.** Эннеады. II, 4, 1 (см.: **Plotins** Schriften Bd. 1. Hamburg, 1956).

[13] См.: **Gilson E.** History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955. P. 362—363.

[14] См.: **Штекль А.** История средневековой философии. М., 1912. С. 202—204, 249.

[15] См.: **Аристотель.** Физика. 191 а // Соч.: В 4-х т. Т. 3. М., 1981.

[16] См.: **Аристотель.** Метафизика. 1049 а.

[17] Там же. 1044 а — 1045 b.

[18] Цит. по: **Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения** (XV век). М., 1985. С. 274—275.

[19] **Descartes R.** Lettres. P., 1954. P. 47.

[20] См.: **Аристотель.** Метафизика. 1036 а.

[21] См.: **Платон.** Тимей. 52 а — с.

[22] См.: **Платон** Эннеады. II. 4, 12 («О двух материях»). О материи как зеркале и двух типах материи: безвидной, бесформенной и умопостигаемой, умной — см.: **Шичалин Ю. А.** О некоторых образах неоплатонического происхождения у Данте // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985. С. 98—100.

[23] **Proclus de Lycie.** Les commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide. P., 1948. P. 43—44.

[24] **Платон.** Тимей. 52 а—с.

[25] Там же. 30 с—36 е.

[26] Ср.: **Koyré A.** Du monde clos á l'univers infini. P., 1962. P. 7—9.

[27] **Лопатин Л. М.** Декарт как основатель нового миросозерцания // Вопросы философии и психологии. 1886. Кн. 34. С. 615—616.

[28] См.: **Визгин В. П.** Идея множественности миров. М., 1988.

[29] См.: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 14—15.

[30] См.: **Платон.** Тимей. 30 с — 31 а.

[31] Ср.: **Laudan L.** The Clock Metaphor and the Probabilism: The Impact of Descartes on English Methodological Thought, 1650 — 65 // Annals of Science. 1966. V. 22. P. 73—104.

[32] Цит. по: **Koyré A.** Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923. S. 231. О средневековых познавательных установках см.: **Гайденко В. П., Смирнов Г. А.** Западноевропейская наука в средние века. М., 1989. С. 87 и след.

[33] **Pensées** de Pascal sur la réligion. P., s. d. Fr. 206.

[34] Ibid., Fr. 347—348.

[35] **Аристотель.** Метафизика. 1050 а—b.

[36] Там же. 1049b.

[37] См.: **Proclus de Lycie.** Les commentaires... P. 29—31.

[38] См.: **Целлер Э.** Очерк истории греческой философии. М., 1912. С. 119.

[39] **Proclus de Lycie.** Les commentaires... P. 13.

[40] Ibid. P. 3—4.

[41] **Аристотель.** Метафизика. 1044 а.

[42] См.: **Hartmann N.** Des Proclus Diadochus Philosophische Anfangsgründe der Mathematik. Gieβen, 1909. S. 26—35.

[43] См.: **Платон.** Государство. 527 а—b // Соч.: В 3-х т. Т. 3, ч. 1. М., 1971.

[44] См.: **Proclus de Lycie.** Les commentaires... P. 21—22.

[45] Ibid. P. 32. См. также: **Катасонов В. Н.** Аналитическая геометрия Декарта и проблемы философии техники // Вопр. философии. 1989. № 12. С. 27—40.

[46] См.: **Аристотель.** Метафизика. 1043 е. См. также: **Васильева Т. В.** Афинская школа философии. М., 1985; **Becker O.** Grundlagen der Mathematik. Freiburg; Müchen, 1954; **Gaiser K.** Platons ungeschribene Lehre. Stuttgart, 1963; **Krämer H.-J.** Arete bei Platon und Aristoteles — zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie // Abh. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1959. N 6; **Wyller E.** Der späte Platon. Hamburg, 1970.

[47] См.: **Аристотель.** Физика. 204 а — 208 а.

[48] См.: **Proclus de Lycie.** Les commentaires... P. 41.

[49] См.: **Платон.** Государство. 534 а и след.; **Proclus de Lycie.** Les commentaires... P. 7.

[50] См.: **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). С. 317—328.

[51] Ср.: **Аристотель.** О душе. 430 а // Соч.: В 4-х т. Т. 1. М., 1976.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Никулин Д. В.

Н62 Пространство и время в метафизике XVII века.— Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1993.— 262 с.

ISBN 5—02—029873—5.

В книге дается историко-критический анализ концепций времени и пространства в метафизике и науке XVII века. Исследуются воззрения таких мыслителей, как Декарт, Лейбниц, Ньютон, кембриджские платоники, Рафсон, Барроу, Гоббс, Гассенди и др. Проблема времени и пространства рассматривается в ее связи с проблемами неделимой дискретной формы, телесной и интеллигибельной материи, числа и величины, иерархии познавательных способностей и др.

Книга рассчитана на философов, всех интересующихся проблемами философии и ее истории.

Н $\frac{0301030000-057}{042(02)-93}$ КБ—50—88—1992 ББК 87.3

Научное издание

Никулин Дмитрий Владимирович

**ПРОСТРАНСТВО
И ВРЕМЯ
В МЕТАФИЗИКЕ
XVII ВЕКА**

Редактор
Е. Б. Артемова

Художник
А. И. Смирнов

Технический редактор
А. В. Сурганова

Корректор
Г. Д. Смоляк

ИБ № 42664

Сдано в набор 05.10.92. Подписано к печати 25.02.93. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ л. 13,9. Усл. кр.-отт. 14,1. Уч.-изд. л. 16. Тираж 1000 экз. Заказ № 398. С057.

Ордена Трудового Красного Знамени ВО «Наука», Сибирская издательская фирма. 630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.

Новосибирская типография № 4 ВО «Наука». 630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

СИБИРСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
ВО «НАУКА»

готовит к выпуску в 1993 г. книгу

Мархинин В. В., Удалова И. В. Этнос в ситуации выбора будущего: Образ жизни хантов, ненцев, манси Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа.

Монография представляет собой комплексное исследование современного состояния и тенденций развития образа жизни коренных народов Обского Севера. Рассматриваются демографическая ситуация, процессы промышленного освоения в связи с потребностями развития традиционного хозяйства, потребности в экономической реформе и ориентации в сфере хозяйственно-экономической деятельности, структура занятости и профессиональные ориентации. Динамика и перспективы в развитии образа жизни исследуются с культурно-антропологических позиций с учетом устойчивых предпочтений самими представителями народов Севера. Сквозной темой работы является проблема формирования системы национально-территориального самоуправления.

Книга адресована социологам, этнологам, специалистам в области межнациональных отношений.

Книгу можно заказать в магазинах «Академкнига». Заказы направляйте по адресу: 630090, Новосибирск, Морской проспект, 22.

АКАДЕМКНИГА

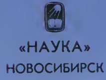
Магазины «Книга — почтой» «Академкниги» работают с литературой издательства «Наука».

480091, *Алма-Ата*, Казахстан, ул. Фурманова, 91/97.
370005, *Баку*, Азербайджан, ул. Коммунистическая, 51.
720000, *Бишкек*, Кыргызстан, бульвар Дзержинского, 42.
232600, *Вильнюс*, Литва, ул. Университето, 4.
690088, *Владивосток*, Россия, Океанский просп., 140.
320093, *Днепропетровск*, Украина, просп. Гагарина, 24.
734001, *Душанбе*, Таджикистан, просп. Ленина, 95.
620151, *Екатеринбург*, Россия, ул. Мамина-Сибиряка, 137.
664033, *Иркутск*, Россия, ул. Лермонтова, 289.
420043, *Казань*, Татарстан, ул. Достоевского, 53.
252208, *Киев*, Украина, просп. Правды, 80-а.
277012, *Кишинев*, Молдова, просп. Штефана Великого, 148.
343900, *Краматорск*, Украина, Донецкая обл., ул. Марата, 1.
220012, *Минск*, Беларусь, Ленинский просп., 72.
117393, *Москва*, Россия, ул. Академика Пилюгина, д. 14, корп. 2.
630090, *Новосибирск*, Россия, Морской просп., 22.
142292, *Пущино*, Россия, Московская обл., мкр. «В», д. 1.
443002, *Самара*, Россия, просп. Ленина, 2.
197345, *Санкт-Петербург*, Россия, ул. Петрозаводская, 7.
700043, *Ташкент*, Узбекистан, ул. Дружбы народов, 6.
450059, *Уфа*, Башкортостан, ул. Рихарда Зорге, 10.
310078, *Харьков*, Украина, ул. Чернышевского, 87.

Опечатка в книге:

Д. В. Никулин «Пространство и время в метафизике XVII века»

Стр.	Напечатано	Следует читать
203 (в заголовке)	Рациональности Нового времени (эпилог) основоположения	Основоположения рациональности Нового времени (эпилог)


«НАУКА»
НОВОСИБИРСК